المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مجلة العلوم الشرعية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الحادي والعشرون
شوال ١٤٣٢هـ

عمادة البحث العلمي
Deanship of Academic Research

www.imamu.edu.sa
e-mail: journal@imamu.edu.sa

مجلة العلوم الشرعية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الحادي و العشرون
شوال ١٤٣٢هـ

www.imamu.edu.sa
e-mail: journal@imamu.edu.sa

عمادة البحث العلمي
Deanship of Academic Research

رقم الإيداع: ٣٥٦٤ / ١٤٢٩ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٤٢٠١ - ١٦٥٨

بسم الله الرحمن الرحيم

أعضاء هيئة التحرير

قواعد النشر

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم الشرعية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة، وتعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .

٢- أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتبرة في مجاله .

٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .

٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .

٥- ألا يكون قد سبق نشره .

٦- ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أو غيره .

ثانياً : يشترط عند تقديم البحث :

١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية (مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .

٢- ألا تزيد صفحات البحث عن (٦٠) صفحة مقاس (A 4) .

٣- أن يكون بنط المتن (١٧) Traditional Arabic، والهوامش بنط (١٣) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد) .

٤- يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة من البحث، مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة أو صفحة واحدة ..

ثالثاً: التوثيق :

١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .

٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .

٣ - توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .

٤ - ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .

رابعاً : عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .

خامساً : عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .

سادساً : تُحكَّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.

سابعاً : تُعاد البحوث معدلة، على أسطوانة مدمجة CD أو ترسل على البريد الإلكتروني للمجلة .

ثامناً: لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .

تاسعاً: يُعطى الباحث خمس نسخ من المجلة، وعشر مستلات من بحثه .

عنوان المجلة :

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم الشرعية

الرياض ١١٤٣٢- ص ب ٥٧٠١

هاتف : ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www. imamu.edu.sa

E.mail: journal@imamu.edu.sa

المحتويات

أثر فهم التقسيمات اللفظية
في الرد على نفاة الصفات

د. آمال بنت عبد العزيز العمرو
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة - كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أثر فهم التقسيمات اللفظية في الرد على نفاة الصفات

د. آمال بنت عبد العزيز العمرو
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يوضح هذا البحث أهمية العناية بفهم المصطلحات، وتحديد معانيها، لفهم المقصود منها، والرد على من يخالف المعاني الصحيحة في ذلك. ويشرح هذا البحث مجموعة من التقسيمات اللفظية الاصطلاحية كقسمة اللفظ إلى كلي وجزئي، ومتواطئ ومشكك ومشترك، وحقيقة ومجاز، ومدلول الواحد بالنوع والواحد بالعدد، وقسمة اللفظ من حيث مصدره إلى ألفاظ شرعية وأخرى غير واردة في الكتاب والسنة. ويبين هذا البحث كيفية الإفادة من فهم هذه التقسيمات فهما صحيحا في الرد على المخالفين في باب الصفات. كما يتضح لنا أن الفلاسفة وهم وضعوا تلك الاصطلاحات والتقسيمات. وقد زعموا أنها تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، ومع ذلك وقعوا في متناقضات هائلة، مما يدل على أن العاصم هو التمسك بكتاب الله وسنة رسوله، وأن الصحيح من اصطلاحاتهم هو وسيلة للفهم، لا يعصم عن الزلل. ويبين هذا البحث العلاقة بين اللغة والعقيدة، وأهمية الرجوع للغة العرب من أجل فهم المعاني وتفسيرها، بعد الرجوع للكتاب والسنة.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين: أما بعد فقد وقع كثير من الطوائف في التعطيل ونفي الصفات، على درجات فيما بينهم، وقد كان لهم تقسيمات لفظية اصطلحوا عليها، إلا أنهم طبقوها بشكل خاطئ على باب الصفات، تارة جهلا منهم، وتارة تلبيسا على غيرهم ممن لا يفهم عباراتهم، كما أحدث التطبيق الخاطيء لتلك التقسيمات إشكالات كثيرة في باب الصفات لغيرهم من الطوائف.وفي هذا البحث الموجز سأشرح مجموعة من تلك المصطلحات، وكيفية تطبيقها على باب الصفات بما يتوافق مع منهج أهل السنة والجماعة، وبيان مالدى المخالفين من أخطاء حولها، والاستفادة منها في الرد على النفاة.

فالرد على المخالف بلغته واصطلاحه أدعى لقبوله وفهمه، يقول الغزالي(ت ٥٠٥هـ) وهو الذي انقلب على الفلاسفة ورد عليهم:"وكما لايحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته، لايحسن إيصال المعقول إلى فهمه، إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته"[١]. وقال بعد أن رد على الفلاسفة في كتابه التهافت:"فإنا ناظرناهم بلغتهم، وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطؤا عليها في المنطق "[٢]. ويقول شيخ الإسلام -رحمه الله-: "وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم فبيان ضلالهم، ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ"[٣].

وقد رد بعض السلف على النفاة من خلال اصطلاحاتهم، لكن لم أطلع على بحث حصر تلك التقسيمات أو جملة منها ثم رد من خلالها على المخالفين، ومع أهمية الكتابة في ذلك رأيت أن أجمع بعض التقسيمات اللفظية التي اصطلحوا عليها، ثم أرد عليهم بما يبين مخالفتهم ما اصطلحوا عليه، ومناقضتهم لأنفسهم، وقد كانت خطة البحث كالآتي:

التمهيد: تعريف اللفظ والمصطلح.

المبحث الأول:- أثر فهم الكلي والجزئي.

---

(١) معيار العلم في المنطق ص٢٨.

(٢) معيار العلم في المنطق ص٢٧.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٣١.

المبحث الثاني:- أثر فهم المتواطئ والمشكك والمشترك اللفظي.

المبحث الثالث:- أثر فهم الحقيقة والمجاز.

المبحث الرابع:- أثر فهم الواحد بالعدد والواحد بالنوع.

ثم أضفت مبحثا يبين قسمة مهمة أغفلها هؤلاء، وهي تفيد في كيفية التعامل مع مايطلق في باب الصفات من ألفاظ وهو:

المبحث الخامس:- النظر إلى مصدر اللفظ.

الخاتمة.

وكان منهجي في البحث هو شرح القسمة اللفظية، ثم بيان المخالفين في باب الصفات الذين ناقضوا تلك القسمة اللفظية، والرد عليهم من خلال مخالفتهم للقسمة المنطقية الصحيحة في ذلك التقسيم اللفظي، من باب الرد عليهم باصطلاحهم.

وقد اعتمدت في بحثي على المراجع الأصلية، ووثقت الأقوال من مصادرها، وبذلت وسعي لتوضيح ماغمض في هذا الموضوع، والله أسأل أن ينفع به، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

* * *

تمهيد: تعريف اللفظ والمصطلح:

أولا: تعريف اللفظ[1]:

يعرف ابن سينا(ت٤٢٨) اللفظ فيقول: " اللفظ المفرد هو الذي يدل على معنى، ولا جزء من أجزائه يدل بالذات على جزء من أجزاء ذلك المعنى "[٢]. ويقول الغزالي عن اللفظ المفرد: "هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على شيء أصلا، حين هو جزؤه "[٣].

ويعرفه التفتازاني(ت٧٩٣)بقوله: " اللفظ ما يتألف من المقاطع "[٤]. وقال الطوفي ت ٧١): " اللفظ صوت معتمد على بعض مخارج الحروف "[٥].

ويلا حظ تقارب التعريفين الأولين. ويختلف عنها تعريف التفتازاني والطوفي حيث يدخل في تعريفهما ما دل على معنى، وما لا يدل على معنى من الألفاظ. وتابعهما على ذلك جماعة من المتأخرين[٦]. وهؤلاء قد بنوا ذلك على أن في اللغة ألفاظاً مهملة وألفاظاً مستعملة. والذي يترجح أن اللفظ هو ما دل على معنى، أما ما لا يدل على معنى فهو ليس من اللغة المخاطب بها، بل ذكره العرب في الأبنية المهملة [٧].

ثانياً: تعريف المصطلح[٨]:

يقول الجرجاني في تعريف الاصطلاح: " الاصطلاح عبارة عن اتفاق قام على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول "[٩]. وقيل: " الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى "[١٠].

---

(١) انظر بحث الدكتوراه (الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية جمع ودراسة) للدكتوره آمال العمري ص٤٤.

(٢) النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا ١/١١.

(٣) معيار العلم ص٤٩، وانظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/٣٥.

(٤) شرح المقاصد للتفتازاني ٢/٢٨٤، والمقطع عنده حرف مع حركة أو حرف متحرك مع ساكن بعده.

(٥) شرح مختصر الروضة ١/٤٠٥، وانظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي ص ٧٩٥.

(٦) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ص ٦٢٣، الكليات لأبي البقاء الكفوي ص ٧٩٥، موسوعة مصطلحات دستور العلماء لأحمد نكري ص ٧٧١، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون للتهانوي ٢/٦: ١٢-١٢٩٧.

(٧) انظر: الصاحبي لابن فارس ص ٨٢.

(٨) انظر بحث الدكتوراه (الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية جمع ودراسة) ص٥١.

(٩) التعريفات ص ٥٠.

(١٠) التعريفات ص ٥٠.

وقيل: " الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين "[1].

وجاء في المعجم العربي أن " الاصطلاح لفظ، أو شيء، اتفقت طائفة مخصوصة على وضعه"[2].

ويعرف الدكتور بكر أبو زيد (ت ١٤٢٩) الاصطلاح بأنه: " اللفظ المختار للدلالة على شيء معلوم ليتميز به عما سواه "[3].

وجميع هذه التعريفات باستثناء تعريف الشيخ بكر أبو زيد؛ اتفقت على أن واضع المصطلح طائفة أوجماعة وهذه سمة المصطلح، ويمكن الجمع بين هذه التعريفات بأن نقول: المصطلح لفظ اختاره طائفة للدلالة على شيء معلوم ليتميز به عما سواه.

ثالثاً: الفرق بين المصطلح واللفظ[4]:

بعد تعريف المصطلح واللفظ يتضح الفرق بينهما، فإن بينهما عموم وخصوص، فكل مصطلح لفظي هو لفظ، وليس كل لفظ هو مصطلح، فاللفظ أعم والمصطلح أخص.

رابعاً: تقسيم الألفاظ:

قسم أهل اللغة والأصول والمنطق الألفاظ عدة تقسيمات تارة بالنظر إلى عموم المعنى وخصوصه، وتارة بالنظر إلى الألفاظ ونسبتها إلى المعاني، كما قسم البعض الألفاظ بالنظر إلى مصدرها، فمن هذه الأقسام الكلي والجزئي، والمشترك، والمتواطئ والمشكك، وغيرها، كما سيأتي بيانه، ومع أن جل هذه التقسيمات صادر عن الفلاسفة والمتكلمين؛ إلا أنه قد حصل لهم اضطراب كبير عندما نزلوها على باب الصفات، فقد طبقوها بناء على تصورهم للصفات من حيث نفيها، وتأويلها. فصارت تلك التقسيمات ترد عليهم باطلهم، ومن خلال بيان معانيها يمكن بيان الخطأ الذي وقعوا به في باب الصفات. وفي المباحث القادمة بيان تفصيلي لتلك التقسيمات، والرد على المعطلة من خلالها.

---

(١) التعريفات ص٥٠.

(٢) المعجم العربي الأساسي ص ٧٤٤.

(٣) فقه النوازل للدكتور بكر أبو زيد ١٢٣/١.

(٤) انظر: بحث الدكتوراه (الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية جمع ودراسة) ص٥٣.

المبحث الأول: أثر فهم الكلي والجزئي:

يقسم الفلاسفة اللفظ بالنظر إلى عموم المعنى وخصوصه إلى قسمين:

١- الجزئي: وهو ما يمنع نفس تصور معناه، عن وقوع الشركة في مفهومه كقولك: (زيد) و(هذه الشجرة) و(هذا الفرس)[١].

٢-الكلي: وهو الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون، كقولك (الإنسان) و (الفرس)[٢].

والكلي هو لفظ مطلق عام، وله أنواع منها المشكك والمتواطئ والمشترك، وسيأتي شرحها لاحقا.

والذي يتبين من خلال التعريف لهذين القسمين، أن الجزئي هو أعيان الأشياء الموجودة -حولنا خارج الذهن، وأن الكلي لا وجود له في الخارج إلا من خلال أفراده وهي الجزئي وإلا فالكلي وجوده داخل الذهن فقط. وهذا ما يصرح به الفلاسفة، يقول ابن سينا: "فلا كلي عامي في الوجود، بل وجود الكلي عاما بالفعل إنما هو في العقل"[٣].

ويقول الرازي: "الكليات لا وجود لها في الأعيان"[٤]. ويقول: " وأما الكلي فلا وجود له إلا في الذهن"[٥]، ويقول في شرح الإشارات: "وأما الكلي من حيث هو كلي فليس بموجود في الأعيان، لأنه من المحال أن يوجد شيء بعينه في الأعيان ثم إنه يكون مشتركا فيه بين كثيرين"[٦].

١- الرد على الفلاسفة:

مع أن هذا التقسيم صادر عن الفلاسفة، إلا أنهم وقعوا في عدة أخطاء منها:

---

(١) انظر: معيار العلم ص٤٤، النجاة ١٢/١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤٠/١، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص٧٢.

(٢) انظر: النجاة ١٢/١، معيار العلم ص٤٥، تلخيص منطق أرسطو لابن رشد ٩١/٣، الإحكام للآمدي ٣٩/١، المبين للآمدي ص٧٢، الألفاظ المستعملة في المنطق للفارابي ص٥٨-٥٩.

(٣) النجاة ٧٢/٢.

(٤) المباحث المشرقية للرازي ٦٧٤/١.

(٥) المباحث المشرقية ٥٧٥/١.

(٦) شرح الإشارات والتنبيهات للرازي ٥٨/١، نقلا عن موسوعة مصطلحات فخر الدين الرازي للدكتور سميح دغيم.

أولاً: القول بأن الله يعلم الكليات ولايعلم الجزئيات(١). وحقيقة هذه المقولة نفي صفة العلم عن الله تعالى، لأن الموجودات هي جزئيات وإذا كان لا يعلمها فهو -تعالى- لا يعلم شيئا.كما أن الكليات هي أمور ذهنية لا وجود لها في الخارج بشكل كلي، وبالتالي فالذي يعلم الكليات فقط ليس بعالم.

يقول شيخ الإسلام: "من قال من المتفلسفة إنه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء على وجه كلي لا جزئي، فحقيقة قوله إنه لم يعلم شيئا من الموجودات، فإنه ليس في الموجودات إلا ما هو معين جزئي،والكليات إنما تكون في العلم، لا سيما وهم يقولون إنما علم الأشياء لأنه مبدؤها وسببها، والعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب. ومن المعلوم أنه مبدع للأمور المعينة المشخصة الجزئية؛ كالأفلاك المعينة والعقول المعينة، وأول الصادرات عنه -على أصلهم- العقل الأول، وهو معين، فهل يكون من التناقض وفساد العقل في الإلهيات أعظم من هذا"(٢).

ثانياً: القول بوجود كليات مطلقة خارج الذهن، وهو مالم يقله أحد غيرهم، إلا من قلدهم، ومن ذلك قولهم في تعريف العقل الفعال أنه: "جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها، لا بتجريد غيرها لها عن المادة، وعن علائق المادة، بل هي ماهية كلية موجودة" (٣).

فهنا تناقض ظاهر في قولهم كلي وموجود؟فالكلي لا وجود له إلا في الذهن، وبالتالي يكون محصلة قولهم في العقل الفعال أنه غير موجود، وهي حقيقة قولهم التي يحاولون إخفاءها باستخدام تلك المصطلحات.

ويلزمهم على ذلك أحد أمرين: إما تعديل تعريفهم للعقل الفعال وعدم إطلاق لفظ كلي عليه، أو يلزمهم القول بإنكار حقيقة العقل الفعال ويقصدون به جبريل عليه السلام والملائكة المقربين، وأن وجوده في الذهن، وهذا ينطبق على كل ما هو موجود ومتعين من المخلوقات، أنه لا يكون كليا، بل هو جزئي.

وهذه المسألة خارجة عن باب الصفات، لكن أوردتها لأنها أثرت في أقوال غيرهم من الطوائف عندما قالوا بمثل ذلك فيما يتعلق بالصفات.

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص١١٨-١٢٥، المطالب العالية للرازي ٣/١٥١-١٦٤، شرح المقاصد ٤/١٢١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٥/١١٣. وانظر لردود أخرى:المطالب العالية ٣/١٦٤،شرح المقاصد ٤/١٢١-١٢٧.

(٣) معيار العلم ص٢٧٩. وانظر: الحدود لابن سينا ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعسم ص٢٤١.

٢- الرد على المتكلمين:

قلد بعض المتكلمين الفلاسفة في القول بوجود كليات خارج الذهن، وزعم بعضهم أن ألفاظ الصفات هي كليات يشترك فيها الخالق والمخلوق خارج الذهن، واعتقدوا أن الاتفاق في الاسم والمعنى الكلي العام يستلزم التمثيل، مما أدى بهم إلى نفي الصفات، وهذا خطأ مركب، كما أنه لايمكن للعقل تصوره فضلا عن النظر فيه.

وأدلل خطئهم من وجهين:

١- اعتقاد وجود كلي مشترك فيه خارج الذهن.

٢- عتقاد وجود الكلي كجزء من المعين الجزئي.

ومن ذلك قول الرازي: " وأما طبيعة الكلي فإنها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان إذا صار هذا الإنسان"[1]. ويقول: " إن الكلي مشترك بين جزئياته، والمشترك نسبته إلى كل واحد من جزئياته المندرجة فيه نسبة واحدة"[2].

وعليه بنوا نفي الصفات للاتفاق في اللفظ، والمعنى الكلي، مما يؤدي للاشتراك في ذات واحدة بزعمهم. يقول شيخ الإسلام رحمه الله: " فليتدبر العاقل هذا المقام الفارق، فإنه زل فيه خلق من أولي النظر الخائضين في الحقائق، حتى ظنوا أن هذه المعاني العامة المطلقة الكلية تكون موجودة في الخارج كذلك، وظنوا أنا إذا قلنا أن الله ﷻ موجود حي عليم، والعبد موجود حي عليم، أنه يلزم وجود موجود في الخارج يشترك فيه الرب والعبد، وأن يكون ذلك الموجود بعينه في العبد والرب بل وفي كل موجود"[3].

وقد تبين من خلال فهم الكلي والجزئي عدم وقوع التمثيل في الصفات عند الاتفاق في اللفظ والمعنى الكلي العام، وهو القدر المشترك بين المسميين، ولا يستلزم تماثلا بين الخالق والمخلوق، فإن هذا القدر المشترك لا يوجد خارج الذهن، إنما هو معنى مشترك عند الإطلاق، لأن المعنى العام في الذهن لا يختص بأحد حتى يقع التشابه.

وأن هناك قدرا مميزا، فعند الإضافة يكون الفرق بين الخالق والمخلوق، فيتميز الخالق تعالى بالكمال المطلق، ويتقيد المخلوق بما يخصه من النقص والضعف، بل حتى المخلوقات تتفاوت فيما بينها في الصفة ذاتها، فكيف ما بينها وبين خالقها تعالى.

---

(١) المباحث المشرقية ١/٥٧٥.

(٢) المباحث المشرقية ١/٦٣١.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥/٣٢٠.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: "وقول الناس إن بين المسميين قدرا مشتركا لا يريدون بأن يكون فى الخارج عن الأذهان أمرا مشتركا بين الخالق والمخلوق، فإنه ليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما، فكيف بين الخالق والمخلوق، وإنما توهم هذا من توهمه من أهل المنطق اليوناني ومن اتبعهم حتى ظنوا أن في الخارج ماهيات مطلقة مشتركة بين الأعيان المحسوسة، ثم منهم من يجردها عن الأعيان كأفلاطون، ومنهم من يقول لا تنفك عن الأعيان كأرسطو وابن سينا وأشباههما"[1].

أما اعتقادهم أن الكلي يوجد كجزء من المعين منحصرا فيه فظاهر البطلان أيضا، بل بعضهم قد رد هذا وأبطله كالآمدي، مع اضطرابه فيه، حيث يقول الآمدي في رده على من قال إن الأمر بالفعل المطلق إنما يتعلق بالماهية الكلية المشتركة، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها: " وهو غير صحيح، لأن مابه الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان، وإلا كان موجودا في جزئياته، ويلزم من ذلك انحصار مايصلح اشتراك كثيرين فيه، فيما لايصلح لذلك وهو محال.

وعلى هذا فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي سوى أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان"[2].وقال: "وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه "[3].

ويقول شيخ الإسلام في معرض رده عليهم في خطئهم في الكليات:" الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، والمعين يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فكيف يكون ذاك جزءا من هذا، منحصرا في هذا؟ وهو يصلح لأن يدخل فيه من الأعيان أضعاف هذا؟ وكيف يكون الكبير جزءا من القليل، والعظيم جزءا من الصغير؟"[4].

وأشار رحمه الله إلى رد الآمدي بقوله: " يظنون أنها توجد جزءا من المعين، وهذا أيضا غلط بل لا توجد إلا معينة مشخصة، وليس في المعين المشخص ما هو مطلق، ولا في الجزئي ما هو كلي، فإن كون الكلي ينحصر في الجزئي، والمطلق في المعين؛ ممتنع،

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/ ٢٠٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ٢٠٥.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ٢٠٥.

(٤) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٩٠.

و الآمدي قد بين فساد هذا في غير موضع من كتبه[1] مثل كلامه على الفرق بين المطلق والمقيد، والكلي والجزئي، وغير ذلك، وزيف ظن من يظن أن الكلي يكون جزءا من المعين، وبين خطأ من يقول ذلك كالرازي وغيره، فلو رجع إلى أصله الصحيح الذي ذكره في الكلي والجزئي، والمطلق والمعين، لعلم فساد هذه الحجة"[2].

ومن أسباب ذلك الالتباس الذي وقعوا فيه، وترددت أقوالهم بسببه حتى تناقضوا كما يقول شيخ الإسلام: "ولكن لفرط التباس أقوالهم وما دخلها من الباطل الذي اشتبه عليهم وعلى غيرهم تزلق أذهان كثير من الأذكياء في حججهم، ويدخلون في ضلالهم من غير تفطن لبيان فسادها؛ كالرازي و الآمدي ونحوهما، تارة يمنعون وجود الصور الذهنية حتى يمنعوا ثبوت الكلي في الذهن، وتارة يجعلون ذلك ثابتا في الخارج"[3].

وتقليدهم لأهل المنطق في باطلهم كان من أسباب ضلالهم أيضا، يقول شيخ الإسلام : "فهذا تناقض هؤلاء الذين هم من أشهر المتأخرين بالنظر والتحقيق للفلسفة والكلام ، قد ضلوا في هذا النقل، وهذا البحث، في مثل هذا الأصل ضلالا لا يقع فيه أضعف العوام، وذلك لما تلقوه عن بعض أهل المنطق من القواعد الفاسدة، التي هي عن الهدى والرشد حائدة، حيث ظنوا أن الكليات المطلقة ثابتة في الخارج، جزءا من المعينات، وأن ذلك يقتضي تركيب المعين من ذلك الكلي المشترك، ومما يختص به، فلزمهم على هذا القول أن يكون الرب تعالى الواجب الوجود مركبا من الوجود المشترك ومما يختص به من الوجوب أو الوجود أو الماهية، مع أنه من المشهور عند أهل المنطق أن الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان"[4].

٣- لرد على أهل وحدة الوجود:

أهل وحدة الوجود زعموا أن الوجود واحد هو عين الرب وعين جميع المخلوقات، حتى قال ابن عربي في فصوصه:" ومن أسمائه الحسنى: العلي، علي على من وما ثم إلا هو؟ فهو العلي لذاته، أو عن ماذا وما هو إلا هو، فعلوه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست إلا هو"[5]، ويقول: "وإن أخذنا

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام ٢/٢٠٤-٢٠٥.

(٢) درء التعارض ٥/١٢٠.

(٣) درء التعارض ٥/١٢٠.

(٤) مجموع الفتاوى ٥/٣٣٢.

(٥) فصوص الحكم ص٧٦.

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١] على نفي المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها، فهو محدود بحد كل محدود. فما يحد شيء إلا وهو حد الحق. فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود. فهو عين الوجود"[١]، وهذا تصريح بأن الله تعالى عين الوجود. وإذا كان من الشبهات لديهم الاتفاق في لفظ الوجود، واعتقاد أن الكلي المشترك فيه موجود خارج الذهن، فإن هذا باطل لا صحة له، بل العقل يرفضه، ويستحيل تصوره، لأن من المقرر عند جميع العقلاء أن الكلي لا يوجد خارج الذهن، بل الموجود خارج الذهن هو الجزئيات، وهذا ماصرح به واضعو هذه القسمة اللفظية.

وقد ثبت بضرورة العقل وأدلة النقل وجود موجودين أحدهما واجب والآخر ممكن، أحدهما قديم والآخر حادث، أحدهما غني والآخر فقير، أحدهما خالق والآخر مخلوق، وهما متفقان في كون كل منهما شيئا موجودا ثابتا، إلا أن من المعلوم أن أحدهما ليس مماثلا للآخر في حقيقته، إذ لو كان كذلك لتماثلا فيما يجب ويجوز ويمتنع[٢].

وقول أهل الوحدة تصريح بنفي واجب الوجود، المبدع للموجودات الممكنة، وتصريح بأن الوجود الواجب يقبل العدم والحدوث، كما نشاهده من حدوث الحوادث وعدمها، وهذا مع أنه كفر صريح، فهو من أعظم الجهل القبيح[٣]، فهم يجمعون بين النقيضين في قولهم حيث يجعلون الوجود الواحد قديما حادثا، ممكنا معلولا مفعولا، واجبا وغير مفعول ولا معلول[٤].

وبعض أهل الوحدة ملاحدة تستروا بالإسلام، وخدعوا غيرهم بزعم التحقيق، مع أن قولهم ظاهر البطلان في صريح العقل.

والقول بوحدة الوجود رغم مناقضته للعقل الصريح، والفطرة السوية، قد قال بنحوه بعض فلاسفة الغرب أمثال اسبينوزا وهيجل[٥]، وقد أخرجهم النصارى عن الملة بقولهم هذا[٦]، رغم ما لدى النصارى من قول بالحلول والاتحاد.

وسيأتي الرد على أهل الوحدة لعدم تمييزهم بين الواحد بالعين والواحد بالنوع[٧].

---

(١) فصوص الحكم ص١١١.

(٢) انظر: الرد على القائلين بوحدة الوجود للقاري ص٤٠.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٥/ ٢٨٣.

(٤) انظر: درء التعارض ٨/ ١٨١.

(٥) انظر: فلسفة الروح الجزء الثاني من فلسفة هيجل، لولتر ستيس ص١٧٦، المعجم الفلسفي لجميل صليبا ٢/ ٥٦٩، الموسوعة الفلسفية للحفني ص ٢٣٧-٥١٢، ٢٤٠.

(٦) ينظر في هذا الموسوعة الفلسفية للحفني ص٢٤١.

(٧) انظر البحث ص٣٩.

المبحث الثاني:- أثر فهم المتواطئ والمشكك والمشترك اللفظي:

تنقسم الألفاظ بالنظر إلى نسبتها إلى المعاني إلى: متواطئة، ومشككة، ومشتركة، ومترادفة، ومتباينة، ومتشابهة[1].

١- **اللفظ المتواطئ**: هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية، كالإنسان على زيد وعمرو[2].وقيل: هو الذي تتماثل معانيه في موارد ألفاظه، وهو المتواطئ الخاص[3].

٢-**اللفظ المشكك**: هو الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم، أو أشد من البعض الآخر، كالوجود فإنه في الواجب أولى وأقدم مما في الممكن[4]. وهو نوع من المتواطئ العام، فالمتواطئ العام هو دلالة اللفظ على قدر مشترك بين أفراده، فإن تساوى أفراده فيه فهو المتواطئ الخاص، وإن تفاضلا فيه فهو المشكك[5].

٣-**اللفظ المشترك**: هو اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة، إطلاقاً متساوياً، كالعين: تطلق على العين الباصرة وينبوع الماء وقرص الشمس[6].ويسمى المشترك اللفظي.

أما **المشترك المعنوي**: فهو اللفظ الموضوع لمعنى يشمل ذلك المعنى أشياء مختلفة، كاسم الحيوان يتناول الإنسان والفرس وغيرهما وهو المتحرك بالإرادة[7]. وقد يتساوى أفراده في معناه، وقد يتفاوت المعنى بينهم[8].

---

(١) انظر: معيار العلم ص ٥٥، محك النظر للغزالي ص ١٨-١٩.

(٢) انظر: التعريفات ص٢٥٢، معيار العلم ص٥٢، محك النظر ص١٨، المبين للآمدي ص٧٠-٧١، الإحكام للآمدي ٣١/١، الإيضاح لقوانين الاصطلاح لابن الجوزي ص١٥، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٢٧، روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ٥٣/١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٤٤٢/٢٠.

(٤) انظر: التعريفات ص٢٧٠، معيار العلم ص٥٣، الإحكام للآمدي ٣٩/١، المبين ص٧١، المعجم الفلسفي لجميل صليبا ٣٧٨/٢.

(٥) انظر: الرد على المنطقيين ص١٥٦-١٥٧، التدمرية ص ١٣٠، مجموع الفتاوى ٥ /٣٢٢.

(٦) انظر: معيار العلم ص٥٣، محك النظر ص ١٩، الإحكام للآمدي ٤١/١، روضة الناظر ٥٣/١، المبين ص٧١، الإيضاح لقوانين الاصطلاح ص ١٤، مجموع الفتاوى ٤٢٧/٢٠، التعريفات ص٢٦٩.

(٧) انظر: الكليات ص١١٨-١١٩.

(٨) انظر: الرد على المنطقيين ص ٥٥١، بتصرف.

ويبين ابن رشد فائدة معرفة المشترك اللفظي فيقول:"لمعرفة الاسم المشترك مع ما تقدم ثلاث منافع: المنفعة الأولى: الإيضاح والبيان.. و المنفعة الثانية: ألا يكون السائل والمجيب يتخاطبان في معنيين متباينين وهما يظنان أنهما يتخاطبان في معنى واحد.. والمنفعة الثالثة: ألا يغلط السامع ولا القائل في القياس"[1].

ألفاظ الصفات من المتواطئ العام وهو المشكك:

لقد سمى الله تعالى نفسه بأسماء حسنى ووصف نفسه بصفات عُلا، وكانت أسماؤه وصفاته مختصة به إذا إضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته ووصفهم بأسماء مختصة بهم، مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين واتحادهما عند الاطلاق، والتجريد عن الإضافة والتخصيص، اتفاقهما ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص[2]. فألفاظ صفات الله هي نوع من المتواطئ العام وهو المشكك[3].

وقد اضطربت بعض الطوائف بسبب هذا الاتفاق، حتى أفضى بهم ذلك إلى نفي الصفات أو بعضها، أو الوقوع في التمثيل، فكانوا على طرفي نقيض، يقول الجويني: "فغلت طائفة ونفت جملة صفات الإثبات، ظنا منهم أن المصير إلى إثباتها مفض إلى التشبيه[4]، وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة، وإليه مال بعض الباطنية فزعموا أن القديم لا يوصف بالوجود، ولكن يقال: إنه ليس بمعدوم، وكذلك لا يوصف بكونه حيا عالما قادرا، بل يقال: ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل..وغلت طائفة من المثبتين فاقتربوا من التشبيه، واعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم صنعه وفعله"[5].

---

(١) تلخيص منطق أرسطو ٦ /٥٢١.

(٢) انظر: التدمرية ص٢١ بتصرف.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية لابن تيمية ٢ /٥٨٧، مجموع الفتاوى ٥ /٣٣٢.

(٤) يلاحظ أن التشبيه لفظ مجمل قد يراد به المماثلة من جميع الوجوه وهذا منفي عن الله، وقد يراد به الاتفاق في المعنى الكلي العام، وهو القدر المشترك، وهذا ثابت، لكن لا يطلق عليه تشبيه بالمعنى الاصطلاحي الخاص.انظر: التدمرية ص١١٦، درء التعارض ٥ /١٨٨.

(٥) الشامل في أصول الدين للجويني ص١٦٦–١٦٧، وانظر:درء تعارض العقل والنقل ٥ /١٨٦–١٨٧.

القول بأن ألفاظ الصفات مشترك لفظي:

وذهب بعض النظار المتأخرين إلى أن بعض صفات الله مقولة بالاشتراك اللفظي[1]. وشبهتهم تفادي الوقوع في تشبيه الخالق بالمخلوق، وزعموا أن هذا مسلك التنزيه، ونسبوه لعامة المتكلمين، ومن أشهر ذلك قولهم إن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي..

فنرد عليهم من خلال اصطلاحهم، وتقسيماتهم، ومن وجوه الرد عليهم:

أولا يقال لهم: الكلي له أنواع منه المتواطئ والمشكك. والاتفاق في أفراد المشكك هو في القدر المشترك وهو معنى عام في الذهن، وتتغاير أفراده بما يميز بعضها عن بعض. مع اتفاقنا أن الكلي يستحيل وجوده في الخارج مشتركا فيه. وليس الاتفاق في ألفاظ الصفات بين الخالق تعالى والمخلوق مشتركا لفظيا.

ثانيا: كيف أعرف المعنى المراد في حق الله إذا كان مشتركا لفظيا، ولم يرد ما يبين ذلك في الكتاب أو السنة.

ثالثا أن لفظ الوجود وغيره من الصفات لم يذكر مع الألفاظ المشتركة في معاجم اللغة. ومعرفة المشترك اللفظي تكون عن طريق كتب اللغة، لاسيما الألفاظ التي لها أصل في لغة العرب وليست مولدة، وكتب اللغة لم تذكر ذلك لا في صفة الوجود ولا غيرها.

رابعا: في المشترك اللفظي المعاني مختلفة تماما، ولذلك كل سياق يحتاج لمعنى محدد ويأبى المعاني الأخرى، أما صفات الله فليس فيها لفظ مشترك. والسياق يدل على المعنى الكلي العام مع القدر المميز الذي يخص الله وهو الكمال المطلق، الذي تدل عليه آيات الصفات ولغة العرب، ولم يؤثر عن الصحابة ذكر معان مختلفة لصفات الرب عن المعنى المعروف لها في اللغة.

خامسا: أنهم قالوا بالمشترك اللفظي كي لا يتفق الخالق مع المخلوق في المعنى العام. ولكن المعنى الذي انتقلوا إليه موجود في المخلوق. وهكذا أي معنى آخر سينتقلون إليه سيكون موجوداً في المشاهد حولنا إذ لا يمكن معرفة المعنى العام للفظ إلا من خلال رؤية المسمى به، أو رؤية ما يتفق معه في المعنى الكلي العام، وإلا فلا يمكن فهم اللفظ. فهم فروا من شيء فوقعوا في نظيره.

---

(١) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص٤د.المواقف في علم الكلام للإيجي ص٥١،٦٤. شرح العقائد ١/٣٠٧-٣٢٢،٣٠٨.

سادسا: قولهم يستلزم أن تكون ألفاظ الصفات غير مفهومة على الأطلاق، لأنها لو فهمت فالمعنى العام سيكون مشهودا لنا وهذا مرفوض عندهم.

سابعا: أن هذا قول شاذ، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:" أن قول جمهور الطوائف من الأولين والآخرين إن هذه الأسماء عامة كلية؛ سواء سميت متواطئة أو مشككة، ليست ألفاظا مشتركة اشتراكا لفظيا فقط، وهذا مذهب المعتزلة والشيعة و الأشعرية و الكرامية، وهو مذهب سائر المسلمين أهل السنة والجماعة والحديث وغيرهم إلا من شذ"[١]. كما أن نقله عن الأشعري وغيره غير صحيح، يقول شيخ الإسلام رحمه الله: "وإنما جعله مشتركا شرذمة من المتأخرين، لا يعرف هذا القول عن طائفة كبيرة، ولا نظار مشهورين، ومن حكى ذلك عن الأشعري كما حكاه الرازي فقد غلط، فإن مذهب الرجل وعامة أصحابه أن الوجود اسم عام ينقسم إلى قديم وحادث، ولكن مذهبه أن وجود كل شيء عين ماهيته، وهذا مذهب جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم، فظن الظان أن هذا يستلزم أن يكون اللفظ مشتركا"[٢]. وقال:"وهذا النقل غلط عظيم عمن نقلوه عنه، فإن هؤلاء متفقون على أن هذه الأسماء عامة متواطئة، كالتواطىء العام الذي يدخل فيه المشكك، تقبل التقسيم والتنويع، وذلك لا يكون إلا في الأسماء المتواطئة، كما نقول الموجود ينقسم إلى قديم ومحدث، وواجب وممكن "[٣].

وربما من أسباب هذا الخطأ استخدام لفظ المشترك مع إرادة المشترك المعنوي، فظنه البعض المشترك اللفظي لأنه هو الذي ينصرف إليه الذهن عند الإطلاق.

ثامنا: أن الفلاسفة وهم أصحاب هذا المصطلح (المتواطئ) جعلوه عاما للمشكك، وهو المتواطئ العام، لأن فيه قدرا من الاتفاق، مع وجود التفاضل، يقول شيخ الإسلام:"والأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك، ولهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصون المشككة باسم، بل لفظ المتواطئة يتناول ذلك كله، فالمشككة قسم من المتواطئة العامة وقسيم المتواطئة الخاصة.

---

(١) منهاج السنة ٥٨٧/٢، وانظر الأقوال في كتب المتكلمين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص٥٤، المواقف في علم الكلام ص٤٦، ٥١، شرح المقاصد٣٠٧/١-٣٠٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٤٤٢/٢٠.

(٣) مجموع الفتاوى ٣٣٢/٥.

وإذا كان كذلك فلابد في المشككة من إثبات قدر مشترك كلي وهو مسمى المتواطئة العامة، وذلك لا يكون مطلقا إلا في الذهن، وهذا مدلول قياسهم البرهاني. ولابد من إثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التي هي قسيم المتواطئة الخاصة، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية، وهي قياس الأولى، ولابد من إثبات خاصة الرب التي بها يتميز عما سواه، وذلك مدلول آياته سبحانه، التي يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه"[1].

تاسعا: أنه مما اشتبه عليهم في لفظ الوجود، القول بأن وجود الرب عين ماهيته، وهذا القول لا يستلزم الاشتراك اللفظي، بل القائلون به يرون أن لفظ الوجود متواطيء عام، يقول شيخ الإسلام: " إن طوائف من النظار قالوا إنا إذا قلنا أن وجود الرب عين ماهيته كما هو قول أهل الإثبات، ومتكلمة أهل الصفات كابن كلاب والأشعري وغيرهم، يلزم من ذلك أن يكون لفظ الوجود مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي، كما ذكره أبو عبدالله الرازي عن الأشعري وأبي الحسين البصري وغيرهم[2]، وليس هذا مذهبهم بل مذهبهم أن لفظ الوجود مقول بالتواطؤ، وأنه ينقسم إلى قديم ومحدث، مع قولهم إن وجود الرب عين ماهيته"[3].

عاشرا: أن القائلين إن لفظ الوجود مشترك لفظي كالرازي مضطربون في ذلك، ومتناقضون[4]، يقول شيخ الإسلام: " بل هؤلاء الناقلون بأعيانهم كأبي عبدالله الرازي وأمثاله من المتأخرين يجمعون في كلامهم بين دعوى الاشتراك اللفظي فقط، وبين هذا التقسيم في هذه الأسماء، مع قولهم أن التقسيم لا يكون إلا في الألفاظ المتواطئة المشتركة لفظا ومعنى، لا يكون في المشترك اشتراكا لفظيا، ومن جملتها التي يسمونها المشككة، لا يكون التقسيم في الأسماء التي ليس بينها معنى مشترك عام، فهذا تناقض هؤلاء الذين هم من أشهر المتأخرين بالنظر والتحقيق للفلسفة والكلام، قد غلوا في هذا النقل وهذا البحث في مثل هذا الأصل ضلالا لا يقع فيه أضعف

---

(١) الرد على المنطقيين ص١٥٦-١٥٧، وانظر: مجموع الفتاوى ١٤٧/٩.

(٢) انظر: مطالب العالية من العلم الإلهي للرازي ٢٩٠/١-٢٩١، الحاصل من المحصول لتاج الدين الأرموي ٣٢٥/١، شرح المقاصد للتفتازاني ٣٢٢/١- ٣٢٣.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٠٣/٥-٢٠٤.

(٤) انظر تناقض الرازي في المحصل ص٥٤، مع قوله في المطالب العالية ٢٩٠/١-٢٩١، المباحث المشرقية ١٠٦/١-١٠٧.

العوام. وذلك لما تلقوه عن بعض أهل المنطق من القواعد الفاسدة التي هي عن الهدى والرشد حائدة"[1].

وبهذه الردود وغيرها يتبين بطلان القول بالاشتراك اللفظي، أو التواطيء الخاص في صفات الله، وأن الصواب أنها من المتواطئ المشكك.

* * *

(1) مجموع الفتاوى ٥/ ٣٣٢.

المبحث الثالث:أثر فهم الحقيقة والمجاز:

الحقيقة: هي " اللفظ المستعمل فيما وضع له، وقد يراد بها المعنى الموضوع للفظ الذي يستعمل اللفظ فيه"[1].وقيل:"الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به التخاطب"[2].

المجاز: هو" ما استعمله العرب في غير موضوعه" [3]، وقيل هو: "كل لفظ تجوز به عن موضوعه، وصح نفيه عنه"[4]. وقال الخطيب القزويني عن المجاز: " هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له، في اصطلاح به التخاطب، على وجه يصح، مع قرينة عدم إرادته[د]"[6] .

وتظهر صفات المجاز من خلال تعريفه وهي:

١- أنه الاستعمال غير الأصلي للفظ.

٢- أنه يحتاج لقرينة تدل على إرادته.

٣- أنه يصح نفيه عن موضوعه.

٤- أن يكون الاستعمال المجازي صحيحاً وواردأ في لغة العرب.

ولن نتحدث هنا عن الخلاف حول وجود المجاز في اللغة، بل الذي يهمنا هو الخلاف في دخوله باب الصفات.

الخلاف حول صفات الله هل هي حقيقة أم مجاز:

اختلفت الطوائف حول صفات الله، هل هي حقيقة أم مجاز، والشبهة لدى المخالفين هي الخروج من الاتفاق اللفظي بين صفات الخالق والمخلوق، ولئلا يقعوا في التشبيه المذموم، وكانت الأقوال كالآتي:

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/ ٢٠٠.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٥٣/١، شرح مختصر الروضة للطوفي ٤٨٤/١،العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى ١٧٢/١،إرشاد الفحول للشوكاني ص٤٩.

(٣) المستصفى في أصول الفقه ٣٤١/١.

(٤) العدة للقاضي أبي يعلى ١٧٢/١.

(د) أي عدم إرادة المعنى الأصلي.

(٦) الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ٢/ ٣٩٤.

القول الأول: قول طائفة من المعتزلة كأبي العباس الناشي (٢٩٣)من شيوخ المعتزلة أن ألفاظ الصفات حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق.

القول الثاني: قالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة بالعكس هي مجاز في الخالق حقيقة في المخلوق.

القول الثالث: وقال جماهير الطوائف هي حقيقة في الخالق والمخلوق، وهذا قول طوائف النظار من المعتزلة و الأشعرية و الكرامية والفقهاء وأهل الحديث والصوفية، وهو قول الفلاسفة، لكن كثيرا من هؤلاء يتناقض فيقر في بعضها بأنها حقيقة، وينازع في بعضها لشبه نفاة الجميع[١].

ولا يلزم من كونها حقيقة في الخالق والمخلوق أن يقع التماثل، بل الاتفاق في المعنى الكلي العام، وعند التخصيص ينفرد الخالق بكمال الصفة الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه،مع عدم علمنا بالكيف. وللمخلوق ماله من نقص وضعف مشهود.

وكثير من القائلين بأن صفات الله مجاز إنما قالوا ذلك بناء على مذهبهم في نفي الصفات، حيث إن جعل الصفة مجازا هو نفي لحقيقتها المقصودة، يقول شيخ الإسلام: "ومن المعلوم باتفاق المسلمين أن الله حي حقيقة، عليم حقيقة، قدير حقيقة، سميع حقيقة، بصير حقيقة، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، وإنما ينكر ذلك الفلاسفة الباطنية، فيقولون نطلق عليه هذه الأسماء ولا نقول إنها حقيقة، وغرضهم بذلك جواز نفيها"[٢].

الرد على القائلين بأن صفات الله مجاز:

أولا: أنه إذا وصف الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسوله، فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لابد فيه من أربعة أشياء[٣]:

١- أن يكون اللفظ مستعملا بذلك المعنى المجازى في لغة العرب، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أى لفظ بأي معنى سنح له وإن لم يكن له أصل في اللغة.

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين ص١٥٦، مجموع الفتاوى ٩/ ١٤٦.

(٢) مجموع الفتاوى ٣/ ٢١٨-٢١٩.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٦/ ٣٦٠-٣٦١ بتصرف.

٢- أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه.

٣- أن يسلم الدليل الصارف عن معارض، وإلا فإذا قام دليل شرعي يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها. ثم إن كان هذا الدليل نصا قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه، وإذا كان المعارض ظاهرا فلابد من الترجيح.

٤- أن الرسول إذا أراد بكلامه خلاف ظاهره، وضد حقيقته، فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه، لا سيما في مسائل الاعتقاد، فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن بيانا للناس، وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، ويمتنع أن يحيلهم على دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد قلائل من الناس.

يقول ابن عبد البر: "ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز، إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك، وإنما يوجه كلام الله عز وجل إلى الأشهر والأظهر من وجوهه، مالم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم، ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبارات، وجل الله ﷻ عن أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطباتها مما يصح معناه عند السامعين"[1].

ثانياً: أن كل ماوصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله فهو حق على حقيقته لا يجوز ادعاء المجاز فيه، لأن الحقيقة هي الأصل وهي التي يستمد منها المعنى المجازي، والمعنى الذي دل عليه اللفظ بطريق الحقيقة أكمل من المعنى الذي دل عليه بطريق المجاز، فكان الواجب إذا إثبات الكمال لله تعالى. يقول شيخ الإسلام: " فمن ظن أن الحقيقة إنما تتناول صفة العبد المخلوق المحدثة دون صفة الخالق كان في غاية الجهل، فإن صفة الله أكمل وأتم وأحق بهذه الأسماء الحسنى، فلا نسبة بين صفة العبد وصفة الرب، كما لا نسبة بين ذاته وذاته، فكيف يكون العبد مستحقا للأسماء الحسنى حقيقة، فيستحق أن يقال له عالم قادر سميع بصير، والرب لا يستحق ذلك إلا مجازا، ومعلوم أن كل كمال حصل للمخلوق فهو من الرب سبحانه وتعالى، وله المثل الأعلى، فكل كمال حصل للمخلوق فالخالق أحق به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أحق أن ينزه عنه"[2].

---

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر ٧/ ١٣١.

(٢) مجموع الفتاوى ٥/ ٢٠١، وانظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم ٤/ ١٥١٣.

ثالثاً: أن صرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز يحتاج إلى قرائن معلومة تدل عليه، ولا سبيل إلى تلك القرائن فيما يتعلق بعالم الغيب ومنه باب الصفات، لأنه غير مشهود لنا، لذا يجب الاحتكام إلى كتاب الله وسنة رسوله دون تصرف أو تحريف للمعنى. يقول ابن عبد البر: "وما غاب عن العيون فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه به في كتابه، أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، فلا نتعدى ذلك إلى تشبيه أو قياس أو تمثيل أو تنظير، فإنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، قال أبو عمر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز"[١].

رابعاً: أن الفلاسفة ومن تبعهم يزعمون أن ظاهر الكتب السماوية هو التمثيل[٢]، ومعلوم أن القول بالتمثيل كفر، فكيف يخاطب الله تعالى عباده بما يفهمون منه التمثيل، وهو ينهاهم عنه، ولئن لا يفهموا من النص شيئا خيرٌ من أن يفهموا منه معنى باطلا[٣].

خامساً: أن القول بالمجاز في صفات الله يعني أن الجميع على عهد رسول الله لم يفهموا من نصوص الصفات إلا معاني باطلة مع أنهم حملة الدين ومفسروه.

سادساً: أن القائلين بالمجاز في صفات الرب متناقضون، يقول شيخ الإسلام: إن" كثيرا من هؤلاء يتناقض فيقر في بعضها بأنها حقيقة كاسم الموجود والنفس والذات والحقيقة ونحو ذلك، وينازع في بعضها لشبه نفاة الجميع، والقول فيما نفاه نظير القول فيما أثبته، ولكن هو لقصوره فرق بين المتماثلين. ونفي الجميع يمتنع أن يكون موجودا "[٤].

والخلاصة أن القول بالمجاز في صفات الله هو حقيقة التعطيل والنفي، وأنه لا يصح شرعا ولا عقلا ولغة.

---

(١) التمهيد لابن عبدالبر ٧/ ١٤٥.

(٢) انظر: الأضحوية في المعاد لابن سينا ص٩٨-١٠٣.

(٣) انظر حول هذا المعنى التدمرية: القاعدة الثالثة: ص٦٩.

(٤) الرد على المنطقيين ص١٥٦. وانظر: مجموع الفتاوى ٩/ ١٤٦.

المبحث الرابع: أثر فهم الواحد بالعدد والواحد بالنوع.

الواحد بالعدد: يعرف ابن سينا الواحد بالعدد بأنه الذي لا ينقسم إلى أعداد لها معانيه[١].

ويقول الآمدي: " فأما الواحد بالعدد مطلقاً، ويسمى الواحد بالذات، فعبارة عما لايقبل الانقسام والتجزئة في نفسه "[٢].

الواحد بالنوع: يعرفه ابن سينا بأنه الذي لا ينقسم في النوع[٣].

ويقول ابن رشد: " إن ما هو واحد بالنوع فليس هو واحد بالعدد أصلا. لأن الواحد بالنوع مدا يصدق أقل ذلك على اثنين بالعدد "[٤].

وقال الآمدي: " وأما الواحد بالنوع، فقد يقال على ما كان تحت كلي هو نوع له، كما يقال على زيد وعمرو هما واحد بالنوع "[٥].

ويسمى الواحد لا بالشخص، ويعرف بأنه من حيث مفهومه واحد، ولكنه كثير من جهة الانطباق على الأفراد، كإنسان[٦].

والواحد بالعدد، والواحد بالنوع، مصطلح حادث من قِبَل الفلاسفة، وذلك عند حديثهم عن الكثرة والوحدة. ثم استخدمه بعدهم المتكلمون، ونجد لفظ الواحد بالعدد هو المستعمل كثيراً عند الفلاسفة والمتكلمين. بينما يعبر عنه شيخ الإسلام -رحمه الله- بلفظ أكثر دقة وهو الواحد بالعين. كما استخدم أهل السنة هذه المصطلحات للرد عليهم فيما وقعوا فيه من شبهات.

وقد استخدم بعض الطوائف مفهوم الواحد بالنوع، والواحد بالعدد، في تطبيقات غير صحيحة حول حقيقة وجود الرب وأسمائه وصفاته. وقد رد أهل السنة عليهم من خلال التفريق بين الواحد بالعين والواحد بالنوع. ومن هذه الطوائف:

١- المتكلمون:

كالأشاعرة و الكلابية ومن وافقهم في قولهم إن الأمر هو عين الخبر والنهي. حيث اشتبه عليهم الكلام فظنوه واحداً لا أنواع له، وأن الأمر والنهي والخبر صفات له. واعتقدوا أن الكلام واحد بالعين لا بالنوع. مما أفضى بهم إلى هذا القول الفاسد[٧].

---

(١) انظر: النجاة لابن سينا ٢/ ٧٦. معيار العلم للغزالي ص ٣٢٩. شرح المقاصد للتفتازاني ٢/ ٣٢.
(٢) المبين للآمدي ص ١١٤. وانظر: المعجم الفلسفي للدكتور صليبا ٢/ ٥٤٥.
(٣) انظر: النجاة ٢/ ٧٦. معيار العلم ص٣٢٨.
(٤) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص٥٥٠. وانظر: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب ص٩٨٥.
(٥) المبين ص١١٤. وانظر: المفردات للراغب ص٨٥٧. بصائر ذوي التمييز للفيروزآبادي ٥/ ١٧١.
(٦) انظر: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون للتهانوي ٢/ ١٤٦٥. المعجم الفلسفي للدكتور الحفني ص٣٧٤..
(٧) انظر: درء التعارض ٧/ ١٢٥. مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٦٨.

قال شيخ الإسلام: "فمن جعل الأمر والنهي والخبر صفات للكلام، لا أنواعا له، فقد خالف الضرورة إذ لم يفرق بين الواحد بالنوع والواحد بالعين، فإن انقسام الموجود إلى القديم والمحدث والواجب والممكن والخالق والمخلوق والقائم بنفسه والقائم بغيره، كانقسام الكلام إلى الأمر والخبر أو إلى الإنشاء والأخبار أو إلى الأمر والنهي والخبر، فمن قال الكلام معنى واحد هو الأمر والخبر فهو كمن قال الموجود واحد هو الخالق والمخلوق، أو الواجب والممكن، وكما أن حقيقة هذا تؤول إلى تعطيل الخالق فحقيقة هذا تؤول إلى تعطيل كلامه وتكليمه "[1].

٢-الفلاسفة:

لقد تجاوز الفلاسفة كابن سينا المتكلمين في قولهم بأن المعاني المتعددة شيء واحد؛ إلى القول بأن الصفات المتعددة هي شيء واحد، وهي عين الذات، حيث يقول ابن سينا: " فصل في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم، بل ذلك كله واحد"[2]، وقال: " لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له،... فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه آن وموجود، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحدا منها موجبا في ذاته كثرة ألبته، ولا مغايرة"[3]، وهذا نفي للصفات، يؤدي إلى نفي الذات، وهو عين إنكار وجود الله، لكنهم لا يصرحون بذلك. وقد قالوا: "إذا جاز أن تكون المعاني المتعددة شيئا واحدا، جاز أن يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الإرادة، فاعترف حذاق أولئك بأن هذا الإلزام لا جواب عنه، ثم قالوا وإذا جاز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، جاز أن تكون الصفة هي الموصوف"[4].

وقولهم مكابرة للقضايا البديهية، وفيه جحد للعلوم الضرورية[5]، فالذات مغايرة للصفات باتفاق العقلاء، والعلم مختلف عن القدرة والإرادة والسمع والبصر ببديهة النظر.

---

(١) الفتاوى الكبرى ٢٧٣/١، مجموع الفتاوى ٢٦٨/١٢.

(٢) انظر: النجاة لابن سينا ١٠٦/٢.

(٣) النجاة ١٠٧/٢.

(٤) مجموع الفتاوى٥٩٦/١٢. وانظر: التدمرية ص١٧، وانظر للرد عليهم: تهافت الفلاسفة للغزالي ص٩٤، شرح المقاصد للتفتازاني ٧٢/٤-٨١، المواقف في علم الكلام للآيجي ص ٢٨٠.

(٥)انظر: التدمرية ص١٧.

فصفات الله واحدة من حيث دلالتها على الذات، ومن حيث كونها صفات كمال، ومختلفة من حيث المعنى. فلكل لفظ معناه الخاص به.

٣-أهل وحدة الوجود:

أهل الوحدة انتقلوا من قولهم إن الوجود واحد بالعين، وأن الله موجود، إلى القول بأن وجود الله عين هذا الوجود الواحد، يقول ابن عربي: "أن الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحد وهو العيون الكثيرة"[١]، وقد فصل ذلك في بقية كلامه بما لا يمكن نقله لبشاعته، وكلامه صريح الكفر. وهم قد ضلوا من عدة وجوه:

١-عدم التفريق بين الواحد بالنوع والواحد بالعين، حيث أن الوجود واحد بالنوع، كثير بالعدد، لا كما اعتقدوا.

٢-أنه اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوق حتى ظنوا وجودها وجوده، للاتفاق في لفظ الوجود، وهذا أكبر اشتباه وقع للبشر، ولم يعلموا أن الاتفاق في المعنى الكلي العام لفظ الوجود، وعند الإضافة يتميز الله تعالى بكمال الوجود، عن ضعف المخلوق ونقصه[٢].

٣-هناك من الملاحدة المنتسبين للتصوف من دس إلحاده تحت شبهات الفلاسفة والمتكلمين، حيث قالوا بوحدة الوجود، وأن وجود الله عين وجود المخلوقات تعالى الله عن قولهم، وقاس ذلك على قول الفلاسفة والمتكلمين السابق، بأن الصفة هي الأخرى والصفة هي الموصوف.

يقول شيخ الإسلام: "فجاء ابن عربي، وابن سبعين، والقونوي، ونحوهم من الملاحدة فقالوا: إذا جاز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف، جاز أن يكون الموجود الواجب القديم الخالق، هو الموجود الممكن المحدث المخلوق، فقالوا إن وجود كل مخلوق هو عين وجود الخالق، وقالوا الوجود واحد، ولم يفرقوا بين الواحد بالنوع والواحد بالعين، كما لم يفرق أولئك بين الكلام الواحد بالعين والكلام الواحد بالنوع"[٣].

وقولهم لوضوح كفره وضلاله، لايحتاج إطالة في إبطاله، ولايخفى مافيه من مغالطة وسفسطة، ومخالفة للعلم الضروري.

---

(١) فصوص الحكم ص٧٧.

(٢) انظر حول هذه الردود: التدمرية ص١٠٧، درء التعارض ٤٤٦/٣، مجموع الفتاوى ٢٩٦/١٢-٢٩٧، ١٩٧/١٣.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٩٦/١٢.

المبحث الخامس: النظر إلى مصدر اللفظ:

تنقسم ألفاظ العقيدة بالنظر إلى مصدرها إلى نوعين:

١- نوع جاء به الكتاب والسنة فيجب على كل مؤمن أن يقر بموجب ذلك، فيثبت ما أثبته الله ورسوله، وينفي ما نفاه الله ورسوله[١].

ومن قواعد أهل السنة أنه يجب الإيمان بألفاظ الأسماء والصفات سواء عرفنا معناها أم لم نعرف، يقول شيخ الإسلام: " القاعدة الثانية: أن ما أخبر به الرسول عن ربه ﷻ فإنه يجب الإيمان به سواء عرفنا معناه أو لم نعرف، لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه. وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها، مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة، متفقاً عليه بين سلف الأمة"[٢].

وقد يكون اللفظ مشروعاً ولكن المعنى الذي أراده المتكلم باطل[٣]، وهذا كثير عند النفاة، حيث يطلقون اللفظ، لكن يؤولونه إلى معنى باطل لا دليل عليه، فيبين المعنى الصحيح، ويرد عليه المعنى الباطل.

٢-النوع الثاني هي الألفاظ التي ليست في الكتاب والسنة، ولا اتفق السلف على نفيها أو إثباتها، فهذه ليس على أحد أن يوافق من نفاها أو أثبتها حتى يستفسر عن مراده، فإن أراد بها معنى يوافق خبر الرسول أقر به، وإن أراد بها معنى يخالف خبر الرسول أنكره. ثم التعبير عن تلك المعاني إن كان في ألفاظه اشتباه أو إجمال عبر بغيرها، أو بين مراده بها؛ بحيث يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي[٤]. يقول شيخ الإسلام:"وما تنازع فيه المتأخرون، نفياً وإثباتاً، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن أراد حقاً قبل وإن أراد باطلاً رُدّ. وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقاً ولم يرد جميع معناه، بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى "[٥].

---

(١) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية ٤٢٤/٣، التدمرية ص ٦٥، درء التعارض ٢٤١/١.

(٢) التدمرية ص ٦٥-٦٦، وانظر: درء التعارض ٢٤١/١-٢٤٢.

(٣) انظر:درء التعارض ١/ ٢٩٦-٢٩٧.

(٤) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية ٤٢٤/٣، التدمرية ص٦٥-٦٦، درء التعارض ٢٤١/١-٢٤٢.

(٥) التدمرية ص ٦٥-٦٦، وانظر: درء التعارض ٢٤١/١-٢٤٢.

وإذا كان من يطلق ألفاظاً محدثة مجملة معارضاً للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة أو ممن يدعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم فبيان ضلالهم، ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ. فيقع في محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافي ولغته، وإن كان المطلق لها لا يستجيز إطلاقها في غير هذا المقام[1].

وأما التعبير بعبارات صحيحة، وإن لم تكن في الكتاب والسنة، فلا يكره إذا احتيج إليه، فالإمام أحمد لا يكره إذا عرف معاني الكتاب والسنة أن يعبر عنها بعبارات أخرى، إذا احتيج إلى ذلك، بل هو قد فعل ذلك، بل يكره المعاني المبتدعة، مما خاض الناس فيه من الكلام في القرآن، والرؤية، والقدر، والصفات، إلا بما يوافق الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين[2].

* * *

---

(١) انظر: درء التعارض ١/ ٢٣١.

(٢) انظر: درء التعارض ٧ / ١٥٥.

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث الموجز، ألخص أهم النتائج التي توصلت إليها:

أولا: أهمية العناية بفهم المصطلحات، وتحديد معانيها، لفهم المقصود منها، والرد على من يخالف المعاني الصحيحة في ذلك.

ثانيا: أن الفلاسفة وضعوا اصطلاحات وتقسيمات من ضمن المنطق عندهم، وزعموا أنها تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، ومع ذلك وقعوا في مناقضات هائلة، مما يدل على أن العاصم هو التمسك بكتاب الله وسنة رسوله، وأن الصحيح من اصطلاحاتهم هو وسيلة للفهم، لايعصم عن الزلل.

ثالثا: العلاقة بين اللغة والعقيدة، وأهمية الرجوع للغة العرب من أجل فهم المعاني وتفسيرها، بعد الرجوع للكتاب والسنة.

رابعا: أن ما يطلق على الله مما لا دليل شرعياً عليه لا ينبغي قبوله أو رفضه، بل يوقف اللفظ ويفصل المعنى، فيقبل المعنى الصحيح ويرفض المعنى الباطل.

هذه بعض النتائج التي توصلت إليها، وأسأل الله تعالى التوفيق والهداية، وأن يعفو عما فيه من نقص أو خلل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *

فهرس المصادر والمراجع:

- الإحكام في أصول الأحكام. للآمدي. تحقيق الدكتور سيد الجميلي. الناشر دار الكتاب العربي. الطبعة الأولى. ١٤٠٤هـ.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول. للشوكاني. تحقيق محمد سعيد البدري. دار الفكر. بيروت.الطبعة الأولى.١٤١٢هـ.
- الأضحوية في المعاد. لابن سينا. تحقيق الدكتورحسن عاصي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الثانية. ١٤٠٧هـ.
- الألفاظ المستعملة في المنطق. للفارابي. تحقيق محسن مهدي. دار المشرق. بيروت. الطبعة الثانية.
- الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية جمع ودراسة. بحث دكتوراه للدكتوره آمال العمرو.
- الإيضاح في علوم البلاغة. للخطيب القزويني. تحقيق د.محمد عبدالمنعم خفاجي. دار الكتاب اللبناني.بيروت. الطبعة الخامسة. ١٤٠٣.
- الإيضاح لقوانين الاصطلاح لابن الجوزي. تحقيق د.فهد السدحان. مكتبة العبيكان.الطبعة الأولى. الرياض.١٤١٢هـ.
- بصائر ذوي التمييز إلى لطائف الكتاب العزيز. للفيروز آبادي. تحقيق محمد علي النجار. الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.وزارة الأوقاف. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. لجنة إحياء التراث. مصر.
- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد. من القائلين بالحلول والاتحاد. لابن تيمية. تحقيق الدكتور موسى الدويش. مكتبة العلوم والحكم. الطبعة الأولى. ١٤٠٨هـ.
- التدمرية. لشيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق الدكتور محمد بن عودة السعوي. الطبعة الأولى. ١٤٠٥هـ.
- التعريفات. للجرجاني. تحقيق عبد الرحمن عميرة. عالم الكتب. الطبعة الأولى. ١٤٠٧هـ.
- تفسير ما بعد الطبيعة. لابن رشد. تحقيق موريس بويج. بيروت. دار المشرق. ١٩٧٣م.
- تلخيص منطق أرسطو لابن رشد. تحقيق د.جيرار جهامي. دار الفكر اللبناني. بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٠م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. لابن عبد البر. تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي. محمد عبد الكبير البكري. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب. ١٣٨٧هـ.

- تهافت الفلاسفة، للغزالي تعليق محمود بيجو، دار الألباب، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.
- التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
- الحاصل من المحصول في أصول الفقه، لتاج الدين الأرموي،تحقيق عبدالسلام أبو ناجي، جامعة قاز يونس،بنغازي، ١٩٩٤م.
- درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية.
- الرد على القائلين بوحدة الوجود، لعلي بن سلطان القاري، تحقيق علي رضا بن عبد الله بن علي رضا دار المأمون للتراث،دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.
- الرد على المنطقيين، لشيخ الإسلام ابن تيمية، إدارة ترجمان السنة، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ.
- روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة المقدسي، ومعها شرحها نزهة الخاطر العاطر، لابن بدران، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- الشامل في أصول الدين، لأبي المعالي الجويني، الكتاب الأول، كتاب الاستدلال، تحقيق هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة، ١٩٨٨–١٩٨٩.
- شرح مختصر الروضة، للطوفي، تحقيق الدكتور عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى،١٤١٠هـ.
- شرح المقاصد، للتفتازاني، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- الصاحبي، لابن فارس، تحقيق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤١٤هـ.
- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، للإمام ابن القيم، تحقيق الدكتور علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- العدة في أصول الفقه،للقاضي أبي يعلى، تحقيق الدكتور أحمد سير المباركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى،١٤٠٠هـ.
- فصوص الحكم، لمحيي الدين ابن عربي، تحقيق د.أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت.

- فقه النوازل، للدكتور بكر أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- فلسفة الروح،المجلد الثاني من فلسفة هيجل، تأليف ولتر ستيس،ترجمة د.إمام عبد الفتاح، الطبعة الثالثة،٢٠٠٥، دار التنوير، بيروت.
- كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، الناشر سهيل كيدمي، لاهور، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- الكليات، لأبي البقاء الكفوي، تحقيق الدكتور عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- المباحث المشرقية، للفخر الرازي، تحقيق محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي، تحقيق حسن محمود الشافعي، الناشر مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، تم الطبع بإدارة المساحة العسكرية بالقاهرة، ١٤٠٤هـ.
- مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى١٤٠٣هـ.
- مجموعة فتاوى ابن تيمية الكبرى، طبعة دار المنار، ١٤٠٨هـ.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للفخر الرازي، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- محك النظر في المنطق، للغزالي، تحقيق محمد بدر الدين النعساني، دار النهضة الحديثة، بيروت، ١٩٦٦م.
- الحدود لابن سينا ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، للدكتور عبد الأمير الأعسم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- المطالب العالية من العلم الإلهي، للفخر الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- المعجم العربي الأساسي للناطقين بالعربية ومتعلميها، تأليف مجموعة من العلماء، الناشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، لاروس.
- المعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

- المعجم الفلسفي، للدكتور عبد المنعم الحفني، الدار الشرقية، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- معيار العلم في المنطق، للغزالي، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان داوودي، دار القلم دمشق، الدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- المواقف في علم الكلام، لعبد الرحمن الإيجي، عالم الكتب، بيروت.
- الموسوعة الفلسفية، للدكتور عبد المنعم الحفني، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى.
- موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، للدكتور سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- موسوعة مصطلحات جامع العلوم، تقديم د. رفيق العجم، تحقيق د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية د. محمد العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.
- موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، إعداد الدكتور جيرار جهامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.
- النجاة في المنطق والإلهيات، لابن سينا، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

* * *

الأَحَادِيْثُ التي أَعَلَّهَا الإِمَامُ ابنُ مَاجَه في سُنَنِه
تَخْرِيجٌ وَدِرَاسَةٌ

أ. د. عبدالعزيز بن عبدالله الهليل
قسم السنة وعلومها – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الأحَاديْثُ التي أَعَلَّهَا الإِمَامُ ابنُ مَاجَه في سُنَنِه تَخْرِيْجٌ وَدِرَاسَةٌ

د. عبدالعزيز بن عبدالله الهليل
قسم السنة وعلومها – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

عنوان البحث: الأحاديث التي أعلها الإمام ابن ماجه في سننه.

عدد أحاديث الدراسة: اثنان وعشرون حديثا.

موضوع البحث: تناولت بالدراسة الأحاديث التي أعلها الإمام ابن ماجه في سننه، سواء كان التعليل صادرا منه ابتداء أو كان قد نقله عن أحد من الأئمة قبله وأقره عليه.

وقد قمت بجمع الأحاديث محل الدراسة، وخرجتها من مصادرها الأصلية، وقمت بدراسة كلام الإمام ابن ماجه حولها، وقارنته بأقوال الأئمة قبله أو بعده في هذا الموضوع. وخرجت بعدد من النتائج.

مقدمة

إنّ الحمدَ لله، نحمده و نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له.

وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، صلى الله وسلم وبارك عليه، وعلى آله وصحبه، ومن اتبع سنته إلى يوم الدين.

أمّا بعد:

فإنّ للسنّة النبوية مكانةً عاليةً، ومنزلةً رفيعةً في قلوب المؤمنين، كيف لا، وهي المبينة لقرآن الكريم، والمفصلة لأحكام الدّين.

ولذا اعتنى بها المسلمون أيّما عناية، وحفظوها غاية الحفظ والصّيانة.

وقد انبرى لجمع السنّة وحفظها أئمةٌ أعلام، وحفّاظ ثقات، تفنّنوا في جمعها وتصنيفها، وتنافسوا في تأليفها ودراستها.

ومن أولئك الأئمة، الإمام أبو عبدالله، محمد بن يزيد بن ماجه القَزويني، المتوفى في سنة ٢٧٣هـ.

فألّف كتابه المسمى بالسُّنن، وجمع فيه الأحاديث مرتبةً على أبواب الدّين، وقد عدّ بعض العلماء كتابه سادس ستة في الكتب المؤلفة في السُّنة النبوية.

ولما لهذا الكتاب من منزلة بين طلاب العلم عامة، وطلاب السنة النبوية على وجه الخصوص، فقد حظي بالدراسة والعناية، شرحا وتدريسا، وتعليقا.

وقد أورد صاحب كتاب "ما تمس إليه الحاجة لمن يطالع سنن ابن ماجة" عددا من المصنفات في شروح ابن ماجه، أو تراجم رواته.

ولما رأيت أنه اشتمل على عدد غير قليل من الأحاديث التي أعلها الإمام ابن ماجه، أو نقل إعلال أحد الحفاظ لها، رأيت أن أخص هذا الجانب منها بالدراسة، اسهاما في نشر علم هذا الإمام، وخدمة لسنة خير الأنام ﷺ.

واخترت أن يكون عنوانه: الأحاديث التي أعلها الإمام ابن ماجه في سننه: تخريج ودراسة

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. منزلة الإمام ابن ماجه بين علماء الحديث.

٢. منزلة سنن الإمام ابن ماجه بين كتب السنة النبوية.

٣. أهمية علم علل الحديث.

٤. إبراز جانب مهم من جوانب علم الإمام ابن ماجه، ألا وهو علم علل الحديث.

٥. عدم وجود دراسة - حسب علمي - تناولت هذا الموضوع بالدراسة.

خطة البحث:

يشتمل البحث على:

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وحدود البحث، وخطته، ومنهجه.

تمهيد: وفيه ترجمة موجزة للإمام ابن ماجه، وتلميذه أبي الحسن القطان.

تخريج ودراسة الأحاديث التي أعلها الإمام ابن ماجه في سننه.

حدود البحث:

يشمل البحث جميع الأحاديث التي أعلّها الإمام ابن ماجه في سننه، وكذا ما ينقله عن غيره من الأئمة والحفّاظ، من كلامهم على علل الأحاديث التي رواها في سننه.

وقد بلغ عدد الأحاديث من هذا الصنف، اثنين وعشرين حديثاً.

منهج البحث:

أولاً: أبدأ بسياق الحديث من سنن الإمام ابن ماجه، متضمنا كلامه أو ما نقله عن غيره من الأئمة في إعلال الحديث.

ثانياً: أقوم بتخريج الحديث من كتب السنة النبوية، مراعيا في ذلك المنهج المتبع في تخريج الأحاديث؛ وذلك بتخريج المتابعات التامة فالقاصرة لإسناد الإمام ابن ماجه.

ثمّ أقوم بدراسة العلة التي ذكرها الإمام ابن ماجه، أو نقلها عن غيره من الأئمة، وذلك بعرض قوله في تعليل الحديث، ثم دراسته تفصيلا، وبيان الراجح من أوجه الاختلاف، وذكر القرائن والمرجحات، مع ذكر أقوال الأئمة الذين وافقوه، والأئمة الذين خالفوه في الترجيح.

ثالثاً: أحكم على الحديث من وجهه المرجح.

هذا. وأسأل الله تعالى أن يستعملنا في طاعته، وأن يجعلنا من عباده الصالحين. وأن يهدينا صراطه المستقيم. وأن يجعل عملنا خالصا لوجه، وأن لا يحرمنا أجره وفضله. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله. نبينا محمد. و على آله وصحبه أجميعن.

* * *

التمهيد:

ويشتمل على:

أولا: ترجمة موجزة للإمام ابن ماجه.

ثانيا: ترجمة موجزة للحافظ أبي الحسن القطان.

أولا: ترجمة موجزة للإمام ابن ماجه:

اسمه ونسبه:

هو أبو عبدالله: محمد بن يزيد بن بن ماجه القزويني.

وقزوين الآن بلدة في إيران.

مولده:

ولد الإمام ابن ماجه سنة تسع ومائتين.

شيوخه:

الحافظ علي بن محمد الطنافسي، وأكثر عنه، وجبارة بن المغلِّس، وهو من قدماء شيوخه، ومصعب بن عبدالله الزبيري، ومحمد بن رمح، ومحمد بن عبدالله بن نمير، وأبو بكر بن أبي شيبة، وخلق كثير سواهم.

تلاميذه:

محمد بن عيسى الأبهري، وأحمد بن روح البغدادي، وأبو الحسن: علي بن إبراهيم القطان، وآخرون.

مكانته العلمية:

قال أبو يعلى الخليلي: هو ثقة، كبير، متفق عليه، محتج به، له معرفة بالحديث وحفظ، وله مصنفات في السنن، والتفسير، والتاريخ... وكان عارفا بهذا الشأن، ارتحل إلى العراقين، ومكة، والشام، ومصر، والري، لكتب الحديث.

وقال عنه المزي: ذو التصانيف النافعة، والرحلة الواسعة.

وقال عنه الذهبي: الحافظ، الكبير، الحجة، المفسر... وحافظ قزوين في عصره.

مكانة سنن ابن ماجه:

قال الإمام ابن ماجه: عرضت هذه السنن، على أبي زرعة الرازي، فنظر فيه، وقال: أظن إن وقع هذا في أيدي الناس تعطلت هذه الجوامع، أو أكثرها. ثم قال: لعله لا يكون فيه تمام ثلاثين حديثا، مما في إسناده ضعف، أو نحو ذا.

قال الحافظ الذهبي متعقبا: قد كان ابن ماجه حافظا، ناقدا، صادقا، واسع العلم. وإنما غضَّ من رتبة سننه، ما في الكتاب من المناكير، وقليل من الموضوعات. وقول أبي زرعة - إن صحَّ - فإنما عنى بثلاثين حديثا، الأحاديث المطرحة الساقطة، وأما الأحاديث التي لا تقوم بها حجة، فكثيرة، لعلها نحو الألف.

وقال ابن كثير: ابن ماجه... صاحب كتاب "السنن" المشهورة، وهي دالة على عمله، وعلمه، وتبحره، واطلاعه، واتباعه للسنة النبوية في الأصول والفروع.

وقال الذهبي: وقع لنا رواية سننه، بإسناد متصل عال، وفي غضون كتابه أحاديث، يعلها صاحبه الحافظ أبو الحسن بن القطان.

كذا قال الذهبي، وقد تتبعت الأحاديث التي أعلها ابن ماجه في سننه (المطبوعة)، فوجدتها اثنين وعشرين حديثا، وجميعها مما أعلها الإمام ابن ماجه صراحة، أو نقل تعليلها عن أحد شيوخه.

ولم أجد في شيء منها تعليلا لأبي الحسن القطان.

ولعلَّ مراد الذهبيِّ، تعليقات لأبي الحسن القطَّان على بعض الأحاديث في سنن ابن ماجه، لكنها ليست تعليلا، ومثال ذلك الحديث رقم (٣٩٥٢) ففيه عقب الحديث مباشرة: قَالَ أَبُو الحَسَنِ: لَمَّا فَرَغَ أَبُو عَبْدِاللَّهِ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ قَالَ: مَا أَهْوَلَهُ!.

وقد جمعت الأحاديث التي علق عليها الإمام ابن ماجه في سننه، من غير الأحاديث المعلة، فوجدتها بلغت خمسة وعشرين حديثا، وقد أفردتها بالدراسة في بحث آخر، وبالله التوفيق.

وقال الحافظ ابن حجر: كتابه في السنن، جامع جيد، كثير الأبواب، والغرائب، وفيه أحاديث ضعيفة جدا... وفي الجملة ففيه أحاديث كثيرة منكرة.اهـ

أشهر رواة سنن ابن ماجه:

المشهورون برواية السنن: أبو الحسن القطان، وسليمان بن يزيد، وأبو جعفر محمد بن عيسى، وأبو بكر حامد الأبهري، وسعدون، وإبراهيم بن دينار.

مؤلفاته:

السنن، والتاريخ، والتفسير.

وفاته:

توفي في رمضان، سنة ثلاث وسبعين ومائتين، وقيل: سنة خمس وسبعين ومائتين، والأول أصحُّ، وعاش أربعا وستين سنة.

مصادر ترجمته:

التدوين في أخبار قزوين (٤٩/٢)، وتهذيب الكمال (٤٠/٢٧)، وسير أعلام النبلاء (٢٧٧/١٣)، وتذكرة الحفاظ (٦٣٦/٢)، والبداية والنهاية (٦٠٨/١٤)، وتهذيب التهذيب (٧٣٧/٣).

ثانيا: ترجمة موجزة لراوي السنن، الحافظ أبي الحسن القطان.

اسمه ونسبه:

هو أبو الحسن، علي بن إبراهيم بن سلمة بن بحر القزويني، القطان.

مولده:

ولد الحافظ أبو علي، سنة أربع وخمسين ومائتين.

شيوخه:

أبو عبدالله بن ماجه، وروى عنه سننه، ومحمد بن الفرج الأزرق، وأبو حاتم الرازي، وإبراهيم بن ديزيل، والحارث بن أبي أسامة، وإسحاق بن إبراهيم الدبري، وآخرون.

تلاميذه:

الزبير بن عبدالواحد الحافظ، وأبو الحسين، أحمد بن فارس اللغوي، وأحمد بن علي بن لال، وآخرون.

مكانته العلمية:

قال عنه أبو يعلى الخليلي: شيخ، عالم بجميع العلوم، والتفسير، والفقه، والنحو، واللغة.

ووصفه الذهبي بالإمام الحافظ، القدوة، شيخ الإسلام، جمع، وصنف، وتفنن في العلوم، وثابر على القرب.

روايته لسنن ابن ماجه:

قال الذهبي: وقع لنا رواية سننه، بإسناد متصل عال، وفي غضون كتابه أحاديث، يعلها صاحبه الحافظ أبو الحسن بن القطان.

قلت : سبق التعليق على مقولة الذهبي في ترجمة الإمام ابن ماجه قريبا.

وله احاديث بسنده أوردها عند روايته لسنن ابن ماجه.

وفاته:

توفي في سنة خمس وأربعين وثلاثمائة.

مصادر ترجمته:

سير أعلام النبلاء (٤٦٣/١٥)، وتذكرة الحفاظ (٨٥٦/٣).

الأحاديثُ التي أعلَّها الإمامُ ابنُ ماجه في سننه، تخريجٌ ودراسةٌ:

الحديث الأول:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في الطهارة وسننها: بابُ ما جاء في البول قائما):

٣٠٥/ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، وَهُشَيْمٌ، وَوَكِيعٌ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى سُبَاطَةَ قَوْمٍ، فَبَالَ عَلَيْهَا قَائِمًا.

٣٠٦/ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى سُبَاطَةَ قَوْمٍ، فَبَالَ قَائِمًا.

قَالَ شُعْبَةُ: قَالَ عَاصِمٌ يَوْمَئِذٍ: وَهَذَا الأَعْمَشُ يَرْوِيهِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ. وَمَا حَفِظَهُ.

فَسَأَلْتُ عَنْهُ مَنْصُورًا، فَحَدَّثَنِيهِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى سُبَاطَةَ قَوْمٍ، فَبَالَ قَائِمًا.

أولا: تخريج الأحاديث:

١/تخريج حديث حذيفة رضي الله عنه.

أخرجه الترمذي في جامعه (١٣) في طهارة: باب ما جاء من الرخصة في ذلك. عن هناد بن السري. بمثله، وزاد ذكر المسح.

وقال الترمذي عقبه: وهكذا روى منصور، وعبيدة الضبي، عن أبي وائل، عن حذيفة، مثل رواية الأعمش، وروى حماد بن أبي سليمان، وعاصم بن بهدلة، عن أبي وائل، عن المغيرة بن شعبة، عن النبي ﷺ، وحديث أبي وائل، عن حذيفة أصحُّ.

وابن ماجه في سننه (٥٤٤) في الطهارة: باب ما جاء في المسح على الخفين. عن محمد بن عبدالله بن نمير، وعلي بن محمد. بذكر المسح فقط.

أربعتهم: (أبو بكر بن أبي شيبة، وهناد، ومحمد بن عبدالله بن نمير، وعلي بن محمد) عن وكيع بن الجراح.

والبخاري في صحيحه (٢٢٤) في الوضوء: باب البول قائما وقاعدا. عن آدم. بنحوه.

وأبو داود في سننه (٢٣) في الطهارة: باب البول قائما.عن حفص بن عمر، ومسلم ابن إبراهيم. بنحوه، وزاد ذكر المسح.

والنسائي في المجتبى (٢٦) في الطهارة: باب الرخصة في البول فالصحراء قائما، وكذا في الكبرى (٢٤). عن المؤمل بن هشام، عن إسماعيل بن علية. بنحوه.

والنسائي في المجتبى (٢٨) في الطهارة: باب الرخصة في البول فالصحراء قائما، وكذا في الكبرى (٢٣). عن سليمان بن عبيدالله الغيلاني. عن بهز. بنحوه، وزاد ذكر المسح.

أربعتهم: (آدم بن، وحفص بن عمر، ومسلم بن إبراهيم، وابن علية، وبهز) عن شعبة بن الحجاج.

ومسلم في صحيحه (٦٢٤) في الطهارة: باب المسح على الخفين. عن يحيى بن يحيى. بنحوه، وزاد ذكر المسح.

وابن حبان في صحيحه (الإحسان ١٤٢٨) من طريق عبدالرحمن بن عمرو البجلي. بنحوه، وزاد ذكر المسح.

كلاهما: (يحيى بن يحيى، وعبدالرحمن بن عمرو) عن أبي خيثمة، زهير بن معاوية.

وأبو داود في سننه (٢٣) في الطهارة: باب البول قائما. عن مسدد، عن أبي عوانة. بنحوه، وزاد ذكر المسح.

والنسائي في المجتبى (١٨) في الطهارة: باب الرخصة في ترك ذلك، وكذا في الكبرى (١٨). عن إسحاق بن إبراهيم، عن عيسى بن يونس. بنحوه، وزاد ذكر المسح.

وابن ماجه في سننه (٥٤٤) في الطهارة: باب ما جاء في المسح على الخفين. من طريق شجاع بن، وسفيان بن عيينة، ويحيى بن أبي زائدة. بذكر المسح فقط.

وابن حبان في صحيحه (الإحسان ١٤٢٧) من طريق عبدالواحد بن زياد. بنحوه، وزاد ذكر المسح.

كلهم: (شريك، وهشيم، ووكيع، وشعبة، وأبو خيثمة، وأبو عوانة، وعيسى بن يونس، وشجاع بن، وسفيان بن عيينة، ويحيى بن أبي زائدة، وعبدالواحد بن زياد) عن الأعمش.

ورواه البخاري في صحيحه (٢٢٦) في الوضوء: باب البول عند سطة قوم. عن محمد بن عرعرة. بنحوه وزيادة، وكذا (٢٤٧١) في المظالم: باب الوقوف والبول عند ساطة قوم. عن سليمان بن حرب. بنحوه.

والنسائي في المجتبى (٢٧) في الطهارة: باب الرخصة في البول فالصحراء قائما. عن محمد بن بشار، عن غندر؛ محمد بن جعفر.

والنسائي في المجتبى (٨) في الطهارة: باب الرخصة في البول في الصحراء قائما، وكذا في الكبرى (٢٣). عن سليمان بن عبيدالله الغيلاني، عن بهز.

وابن ماجه في سننه (٣٠٦) في الطهارة: باب ما جاء في البول قائما. عن إسحاق بن منصور، عن أبي داود.

خمستهم: (محمد بن عرعرة، وسليمان بن حرب، وغندر، وبهز، وأبو داود) عن شعبة بن الحجاج.

والبخاري في صحيحه (٢٢٥) في الوضوء: باب البول عند صاحبه والتستر بالحائط. عن عثمان بن أبي شيبة. بنحوه.

ومسلم صحيحه (٦٢٥) في الطهارة: باب المسح على الخفين. عن يحيى بن يحيى. بنحوه، وزيادة قصة أبي موسى.

وابن خزيمة في صحيحه (٥٢) عن زياد بن أيوب.

وابن حبان في صحيحه (الإحسان ١٤٢٩) من طريق أبي خيثمة. بنحو حديث مسلم.

أربعتهم: (عثمان بن أبي شيبة، ويحيى بن يحيى، وزياد بن أيوب، وأبو خيثمة) عن جرير.

والطحاوي في شرح المعاني (٢٦٧/٤) من طريق سفيان الثوري. بنحوه، وزيادة المسح.

ثلاثتهم: (شعبة، وجرير، وسفيان الثوري) عن منصور بن المعتمر.

كلاهما: (الأعمش، ومنصور) عن أبي وائل؛ شقيق بن سلمة، عن حذيفة بن اليمان ﷺ. به.

٢/تخريج حديث المغيرة بن شعبة ﷺ.

أخرجه ابن ماجه (٣٠٦) في الطهارة: باب ما جاء في البول قائما. عن إسحاق بن منصور، عن أبي داود، عن شعبة، عن عاصم، عن أبي وائل، عن المغيرة بن شعبة ﷺ. به.

وذكر المزي في التحفة (٤٧٨/٨ ح ١١٥٠٢) طريقا آخر عند ابن ماجه - ولم أجده في المطبوع من السنن[1] -: عن إسحاق بن منصور، عن أبي داود، عن شعبة، عن عاصم، عن المغيرة بن شعبة ﷺ. به.

---

(١) وقال ابن حجر في النكت الظراف (٤٧٨/٨): قرأت بخط شيخنا الحافظ أبي الفضل: الذي في (سنن ق) رواية شقيق عن المغيرة.

ثم قال المزي: خالفه - يعني عاصما -: الأعمش، ومنصور، فروياه عن أبي وائل، عن حذيفة[٢].

وتقدم قول الترمذي أن منصورا، وعبيدة الضبي، روياه عن أبي وائل، عن حذيفة، مثل رواية الأعمش، وأن حماد بن أبي سليمان، وعاصم بن بهدلة، روياه عن أبي وائل، عن المغيرة بن شعبة، عن النبي ﷺ.

ثم صحح الترمذي حديث أبي وائل، عن حذيفة ﷺ.

ثانيا: دراسة التعليق على الحديث:

أولا - الإمام ابن ماجه قول شعبة بن الحجاج: قال عاصم يومئذ: وهذا، الأعمش، يرويه عن أبي وائل، عن حذيفة، وما حفظه.

فسألت عنه منصورا، فحدثنيه، عن أبي وائل، عن حذيفة: أن رسول الله ﷺ أتى سباطة قوم، فبال قائما. اهـ.

وشرح الحافظ ابن حجر المراد من قول شعبة هذا، فقال في الفتح (٣٩٢/١): روى ابن ماجه من طريق شعبة: أن عاصما رواه له عن أبي وائل، عن المغيرة بن شعبة: أن رسول الله ﷺ أتى سباطة قوم، فبال قائما، قال عاصم: وهذا الأعمش يرويه عن أبي وائل، عن حذيفة، وما حفظه، يعني أن روايته هي الصواب. قال شعبة: فسألت عنه منصورا، فحدثنيه عن أبي وائل، عن حذيفة، يعني كما قال الأعمش، لكن لم يذكر فيه المسح، فقد وافق منصور الأعمش على قوله: عن حذيفة.... وإن جنح ابن خزيمة إلى تصحيح الروايتين لكون حماد بن أبي سليمان وافق عاصما على قوله: عن المغيرة، فجاز أن يكون أبو وائل سمعه منهما، فيصح القولان معا، لكن من حيث الترجيح: رواية الأعمش، ومنصور لاتفاقهما، أصحّ من رواية عاصم، وحماد؛ لكونهما في حفظهما مقال. اهـ.

فظهر بهذا أن عاصما استنكر رواية الأعمش للحديث عن أبي وائل، عن حذيفة، وأن الأعمش لم يحفظه بل وهم فيه بجعله الحديث من مسند حذيفة.

ولذا فإن الإمام شعبة سأل منصورا عن هذا الحديث، فحدثه عن أبي وائل، عن حذيفة، فتابع منصور الأعمشَ على جعله من مسند حذيفة.

---

(١) وذكر الحافظ في النكت الظراف (٤٧٨/٨) أن حماد بن أبي سليمان وافق عاصما، فرواه عن أبي وائل، عن المغيرة.

فتبين برواية منصور أن الأعمش ضابط لهذه الرواية ولم يهم فيها كما قال عاصم؛ ولذا رجَّح الإمام الترمذي رواية الأعمش على رواية منصور، فقال عقب روايته الحديث (١٣): وهكذا روى منصور، وعبيدة الضبي، عن أبي وائل، عن حذيفة، مثل رواية الأعمش، وروى حماد بن أبي سليمان، وعاصم بن بهدلة، عن أبي وائل، عن المغيرة بن شعبة، عن النبي ﷺ، وحديث أبي وائل، عن حذيفة أصحُّ.

وكذا رجح الحافظ الدارقطني في العلل (١٢٣٤) رواية الأعمش، ومنصور، فقال عن هذا الحديث: يرويه عاصم بن أبي النجود، وحماد بن أبي سليمان، عن أبي وائل، عن المغيرة بن شعبة، ووهما فيه على أبي وائل.

ورواه الأعمش، ومنصور، عن أبي وائل، عن حذيفة، عن النبي ﷺ، وهو الصواب. اهـ.

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث من وجهه المرجح إسناده صحيح، وقد أخرجه الشيخان في صحيحيهما، كما تقدم.

* * *

الحديث الثاني:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في الطهارة وسننها: بابٌ في البول قاعدا):

٣٠٧/ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَسُوَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ، وَإِسْمَعِيلُ بْنُ مُوسَى السُّدِّيُّ، قَالُوا: حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ شُرَيْحِ بْنِ هَانِئٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَالَ قَائِمًا، فَلَا تُصَدِّقْهُ، أَنَا رَأَيْتُهُ يَبُولُ قَاعِداً.

٣٠٨/ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا عَبْدُالرَّزَّاقِ، حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ عَبْدِالْكَرِيمِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ عُمَرَ، قَالَ: رَآنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا أَبُولُ قَائِمًا، فَقَالَ: يَا عُمَرُ! لَا تَبُلْ قَائِمًا، فَمَا بُلْتُ قَائِمًا بَعْدُ.

٣٠٩/ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ الْفَضْلِ، حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ، حَدَّثَنَا عَدِيُّ بْنُ الْفَضْلِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللَّهِ، قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَبُولَ قَائِمًا.

سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ يَزِيدَ أَبَا عَبْدِاللَّهِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ عَبْدِالرَّحْمَنِ الْمَخْزُومِيَّ، يَقُولُ: قَالَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ - فِي حَدِيثِ عَائِشَةَ: أَنَا رَأَيْتُهُ يَبُولُ قَاعِداً - قَالَ: الرَّجُلُ أَعْلَمُ بِهَذَا مِنْهَا.

قَالَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمَنِ: وَكَانَ مِنْ شَأْنِ الْعَرَبِ الْبَوْلُ قَائِمًا، أَلَا تَرَاهُ فِي حَدِيثِ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ حَسَنَةَ، يَقُولُ: قَعَدَ يَبُولُ كَمَا تَبُولُ الْمَرْأَةُ.

أولا: تخريج الأحاديث:

١/تخريج حديث عائشة رضي الله عنها.

أخرجه الطيالسي في مسنده (١٥١٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٢٣/١)، والترمذي في جامعه (١٢) في الطهارة: باب ما جاء في النهي عن البول قائما، والنسائي في المجتبى (٢٩) في الطهارة: باب البول في البيت جالسا، وفي الكبرى (٢٥)، وابن ماجه ههنا، وأبو يعلى في مسنده (٤٧٩٠)، والطحاوي في شرح المعاني (٢٦٧/٤)، وابن حبان في صحيحه (الإحسان ١٤٣٠) من طريق شريك بن عبدالله.

وإسحق بن راهويه في مسنده (١٥٧٠)، والإمام أحمد في مسنده (٢٥٠٤٥) عن وكيع بن الجراح، ولفظه: من حدثك أن رسول الله ﷺ بال قائما، فلا تصدقه، ما بال رسول الله ﷺ قائما منذ أنزل عليه القرآن.

والطحاوي في شرح المعاني (٢٦٧/٤) عن فهد.

والحاكم في مستدركه (١/١٨٥) من طريق أحمد بن نصر. بنحو رواية وكيع.

كلاهما: (فهد، وأحمد بن نصر) عن أبي نعيم.

والطحاوي في شرح المعاني (٤/٢٦٧) عن إبراهيم بن مرزوق، عن أبي عاصم.

والحاكم في مستدركه (١/١٨١، ١٨٥) من طريق الحسين بن حفص، ومحمد بن كثير. بنحو رواية وكيع.

والبيهقي في الكبرى (١/١٠١) من طريق علي بن عبدالعزيز. بنحو رواية وكيع.

ستتهم: (وكيع بن الجراح، وأبو عاصم، وأبو نعيم، والحسين بن حفص، ومحمد بن كثير، وعلي بن عبدالعزيز) عن سفيان الثوري.

والحاكم في مستدركه (١/١٨٥). ومن طريقه البيهقي في الكبرى (١/١٠١). من طريق إسرائيل.

ثلاثتهم: (شريك بن عبدالله، وسفيان الثوري، وإسرائيل) عن المقدام بن شريح. به.

وإسناده: صحيحٌ، وشريك لم يتفرد به، بل تابعه الثوري، وإسرائيل، كما تقدم.

٢/تخريج حديث عمر ﷺ.

وفي سنده اختلافٌ؛ فرواه عبدالكريم بن أبي أمية، عن نافع، عن ابن عمر، عن عمر ﷺ، قال: رآني النبي ﷺ وأنا أبول قائما، فقال: يا عمر! لا تبل قائما. فما بلت قائما بعدُ:

انفرد الإمام ابن ماجه بإخراجه ههنا من بين أصحاب الكتب الستة. عن محمد بن يحيى.

ورواه الحاكم في مستدركه (١/١٨٥) من طريق محمد بن مهدي. بنحوه.

والبيهقي في الكبرى (١/١٠٢) من طريق أحمد بن منصور الرمادي. بنحوه.

ثلاثتهم: (محمد بن يحيى، ومحمد بن مهدي، وأحمد بن منصور) عن عبدالرزاق، عن ابن جريج، عن عبدالكريم بن أبي المخارق، عن نافع، عن ابن عمر، عن عمر، قال: رآني النبي ﷺ وأنا أبول قائما، فقال: يا عمر! لا تبل قائما. فما بلت قائما بعدُ.

وخالف عبدَالكريم: عبيدُالله بنُ عمر، فرواه عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال عمر: ما بلت قائما منذ أسلمت:

رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (١/١٢٤) بمثله.

والطحاوي في شرح المعاني (٤/٢٦٨) عن محمد بن خزيمة، عن يوسف بن عدي. بنحوه.

كلاهما: (ابن أبي شيبة، ويوسف بن عدي) عن عبدالله بن إدريس.

وابن أبي شيبة في مصنفه (١٢٤/١) عن ابن نمير، قرنه بابن إدريس.

كلاهما: (عبدالله بن إدريس، وابن نمير) عن عبيدالله بن عمر، به.

وبالنظر في هذا الاختلاف على نافع، يتبين رجحان الوجه الثاني، الذي رواه عبيدالله بن عمر، على الوجه الذي رواه عبدالكريم بن أبي المخارق، لأن عبيدالله بن عمر يفضل عبدالكريم في الرتبة.

فقد قال ابن حجر في التقريب (٣٧٣): عبيدالله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العمري، المدني، أبو عثمان، ثقة، ثبت، قدمه أحمد بن صالح على مالك في نافع...

وأما عبدالكريم بن أبي المُخارق البصري فقال عنه ابن حجر في التقريب (٣٦١): ضعيفٌ.

ورجَّح الإمامُ الترمذي رواية عبيدالله، فقال: وإنما رفع هذا الحديث عبدالكريم بن أبي المخارق، وهو ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه أيوب السختياني، وتكلم فيه. وروى عبيدالله، عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال عمر ﷺ: ما بلت قائما منذ أسلمت. وهذا أصحُّ من حديث عبدالكريم.

وإسناده من هذا الوجه الراجح: صحيحٌ.

٣/تخريج حديث جابر بن عبدالله ﷺ.

انفرد الإمام ابن ماجه بإخراجه ههنا من بين أصحاب الكتب الستة.

ورواه ابن عدي في الكامل (د/٣٧٦) - ومن طريقه: البيهقي في الكبرى (١٠٢/١) - من طريق أبي عامر العقدي، عن عدي بن الفضل، عن علي بن الحكم، عن أبي نضرة، عن جابر بن عبدالله ﷺ، قال: نهى نبي الله ﷺ أن يبول الرجل قائما.

وهذا إسناد ضعيف جدا، فيه: عدي بن الفضل وهو التيمي، أبو حاتم البصري، قال الحافظ في التقريب (٣٨٨): متروكٌ.

ثانيا: دراسة التعليق على الحديث:

قال الإمام أبو عبدالله بن ماجه: سمعت أحمد بن عبدالرحمن المخزومي، يقول: قال سفيان الثوري - في حديث عائشة: أنا رأيته يبول قاعدا - قال: الرجل أعلم بهذا منها.

قال أحمد بن عبدالرحمن: وكان من شأن العرب البول قائما؛ ألا تراه في حديث عبدالرحمن بن حسنة، يقول: قعد يبول كما تبول المرأة!. اهـ

ورد في التعليق الذي أورده الإمام ابن ماجه على حديث عائشة رضي الله عنها مسألتان:

الأولى: أن ما ذكرته عائشة رضي الله عنها، من كونها رأت النبي ﷺ يبول قاعدا، فإنما أخبرت عما تعلمه من حاله ﷺ حينما يكون في البيت.

ولا يعني هذا نفي ما أخبر به حذيفة وغيره من كونه ﷺ بال قائما في غير البيت.

ولذا بوب الإمام النسائي على حديث عائشة رضي الله عنها بقوله: باب البول في البيت جالسا.

وذكر الطحاوي في شرح المعاني (٤/٢٦٧) حديث عائشة رضي الله عنها في نفي بول النبي ﷺ قائما منذ أنزل عليه القرآن، وأعقبه بحديث حذيفة ﷺ في أنه ﷺ أتى سباطة قوم فبال قائما، وقال الطحاوي: ففي هذا الحديث إباحة البول قائما، وهذا أولى مما ذكرنا قبله عن عائشة؛ لأن حديث عائشة إنما فيه: من حدثك أن رسول الله بال قائما بعدما أنزل عليه القرآن فلا تصدقه. أي أن القرآن لما نزل عليه أمر فيه بالطهارة، واجتناب النجاسة، والتحرز منها، فلما رأت عائشة ذلك، وعلمت تعظيم رسول الله ﷺ لأمر الله، وكان الأغلب عندها أن من بال قائما لا يكاد يسلم من إصابة البول ثيابه وبدنه، قالت ذلك.

وليس فيه حكاية منها عن رسول الله ﷺ يوافق ذلك.

ثم جاء حذيفة فأخبر أنه رأى رسول الله ﷺ بالمدينة بعد نزول القرآن عليه يبول قائما.

فثبت بذلك إباحة البول قائما، إذا كان البائل في ذلك يأمن من النجاسة على بدنه وثيابه.... لأنه قد يجوز أن يبول جالسا في وقت، ويبول قائما في وقت آخر، فلم تحك عن النبي ﷺ في هذا شيئا يدل على كراهية البول قائما. اهـ.

وقال ابن حبان عقب روايته حديث عائشة رضي الله عنها، في صحيحه (الإحسان ١٤٣٠): هذا خبر قد يوهم غير المتبحر في صناعة الحديث، أنه مضاد لخبر حذيفة الذي ذكرناه، وليس كذلك، لأن حذيفة رأى المصطفى ﷺ يبول قائما عند سباطة قوم خلف حائط، وهي في ناحية المدينة... وعائشة لم تكن معه في ذلك الوقت، إنما كانت تراه في البيوت يبول قاعدا، فحكت ما رأت، وأخبر حذيفة بما عاين، وقول عائشة: فكذبه، أرادت: فخطئه، إذ العرب تسمي الخطأ كذبا.اهـ

وأكد الحافظ ابن حجر في الفتح (٣٩٤/١) ما سبق بيانه، بقوله: الجواب عن حديث عائشة، أنه مستند إلى علمها، فيحمل على ما وقع منه في البيوت، وأما في غير البيوت فلم تطلع هي عليه، وقد حفظه حذيفة وهو من كبار الصحابة، وقد بينا أن ذلك كان بالمدينة، فتضمن الرد على ما نفته من أن ذلك لم يقع بعد نزول القرآن، وقد ثبت عن عمر، وعلي، وزيد بن ثابت، وغيرهم أنهم بالوا قياما، وهو دالٌّ على الجواز من غير كراهة، إذا أمن الرشاش، والله أعلم. ولم يثبت عن النبي ﷺ في النهي عنه شيء، كما بينته في أوائل شرح الترمذي، والله أعلم[1].

وأما المسألة الثانية مما ورد في تعليق الإمام ابن ماجه على حديث عائشة رضي الله عنها، فهي ما نقله عن أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ من قوله: وَكَانَ مِنْ شَأْنِ الْعَرَبِ الْبَوْلُ قَائِمًا، أَلَا تَرَاهُ فِي حَدِيثِ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ حَسَنَةَ، يَقُولُ: قَعَدَ يَبُولُ كَمَا تَبُولُ الْمَرْأَةُ.

أما أحمد بن عبدالرحمن، فهو المخزوميُّ، قال الحافظ: مستورٌ[2].

وأما حديث عبدالرحمن بن حسنة الذي ذكره أحمد بن عبدالرحمن، فقد أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٢٢/١) ـ ومن طريقه: ابن ماجه في سننه (٣٤٦) في الطهارة: باب التشديد في البول، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٢٥٨٨) ـ.

والإمام أحمد في مسنده (١٧٧٥٨).

والنسائي في المجتبى (٣٠) في الطهارة: باب البول إلى سترة يستتر بها، عن هناد بن السري.

وأبو يعلى في مسنده (٩٣٢) ـ وعنه: ابن حبان في صحيحه (الإحسان ٣١٢٧) ـ.

والحاكم في مستدركه (١٨٤/١) من طريق يحيى بن يحيى، وقال: صحيح الإسناد.

خمستهم: (ابن أبي شيبة، والإمام أحمد، وهناد بن السري، وأبو يعلى، ويحيى بن يحيى) عن أبي معاوية.

والحميدي في مسنده (٨٨٢) ـ ومن طريقه: الحاكم في مستدركه (١٨٤/١) ـ عن سفيان بن عيينة.

والإمام أحمد في مسنده (١٧٧٦٠) عن وكيع بن الجراح.

---

(١) وينظر: شرح معاني الآثار للطحاوي (٢٦٨/٤).
(٢) التقريب (٨٢).

وأبو داود في سننه (٢٢) في الطهارة: باب الاستبراء من البول.

والحاكم في مستدركه (١/١٨٤) من طريق مسدد.

كلاهما: (أبو داود، ومسدد) عن عبدالواحد بن زياد.

وابن الجارود في المنتقى (١٣١) من طريق يعلى بن عبيد.

والحاكم في مستدركه (١/١٨٤) من طريق زائدة.

ستتهم: (أبو معاوية، وسفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، وعبدالواحد بن زياد، ويعلى بن عبيد، وزائدة) عن الأعمش، عن زيد بن وهب، عن عبدالرحمن بن حسنة ﷺ قال: خرج علينا رسول الله ﷺ وفي يده كهيئة الدرقة، قال: فوضعها، ثم جلس، فبال إليه النبي ﷺ، فقال بعض القوم: انظروا إليه، يبول كما تبول المرأة! قال: فسمعه النبي ﷺ، فقال: ويحك، أما علمت ما أصاب صاحب بني إسرائيل؟ كانوا إذا أصابهم شيء من البول، قرضوه بالمقاريض، فنهاهم، فعذب في قبره. وسنده صحيحٌ.

وقد ساق الإمام ابن ماجه قول شيخه: أحمد عبدالرحمن، من أن شأن العرب قبل الإسلام البول قائما، واستدل على ذلك بحديث عبدالرحمن بن حسنة ﷺ السابق، وابن ماجه بهذا يبين أن حديث عائشة ﷺ ليس على إطلاقه، وأن حديث عمر بن الخطاب، وجابر بن عبدالله ﷺ فيه ما فيه.

ولذا قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١/٣٩٢): وحكى ابن ماجه عن بعض مشايخه أنه قال: كان من شأن العرب... ودلّ حديث عبدالرحمن المذكور على أنه ﷺ كان يخالفهم في ذلك، فيقعد لكونه أستر، وأبعد من مماسة البول، وهو حديث صحيح؛ صححه الدارقطني وغيره، ويدل عليه حديث عائشة قالت: ما بال رسول الله ﷺ قائما منذ أنزل عليه القرآن.

وقال السندي في حاشيته على ابن ماجه (١/٢٨٦): فشبهوا البول قاعدا ببول المرأة، فعلم منه أن عادة الرجال كانت تبول قياما.

ثالثا: الحكم على الحديث:

حديث عائشة رضي الله عنها، إسناده صحيحٌ، كما تقدم بيانه. والله تعالى أعلم.

الحديث الثالث:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في الطهارة وسننها: بابُ النهي عن ذلك[1]):

٣٧٣ / حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَاصِمٍ الأَحْوَلِ، عَنْ أَبِي حَاجِبٍ، عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عَمْرٍو: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ وَضُوءِ الْمَرْأَةِ.

٣٧٤ / حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا الْمُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُخْتَارِ، حَدَّثَنَا عَاصِمٌ الأَحْوَلُ، عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ سَرْجِسَ، قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ وَضُوءِ الْمَرْأَةِ، وَالْمَرْأَةُ بِفَضْلِ الرَّجُلِ، وَلَكِنْ يَشْرَعَانِ جَمِيعًا.

قَالَ أَبُو عَبْدِاللَّهِ بْن مَاجَه: الصَّحِيحُ هُوَ الأَوَّلُ، وَالثَّانِي وَهْمٌ.

قَالَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ سَلَمَةَ: حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ، وَأَبُو عُثْمَانَ الْمُحَارِبِيُّ، قَالا: حَدَّثَنَا الْمُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ، نَحْوَهُ.

أولا: تخريج الحديث:

روى هذا الحديث عاصم الأحول، واختلف عليه على وجهين:

الأول: من رواه عن عاصم، عن أبي حاجب، عن الحكم بن عمرو ﷺ: أن رسول الله ﷺ نهى...:

رواه ابن ماجه ههنا.

وأبو داود في سننه (٨٢) في الطهارة: باب النهي عن ذلك[2]، بنحوه.

والترمذي في جامعه (٦٤) في الطهارة: باب ما جاء في كراهية فضل طهور المرأة، بنحوه.

ثلاثتهم: (ابن ماجه، وأبو داود، والترمذي) عن محمد بن بشار.

والترمذي في جامعه (٦٤) في الطهارة: باب ما جاء في كراهية فضل طهور المرأة، عن محمود بن غيلان، قرنه بمحمد بن بشار.

وقال الترمذي عقبه: هذا حديث حسن، وأبو حاجب، اسمه: سوادة بن عاصم.

والنسائي في المجتبى (٣٤٤) في الطهارة: باب النهي عن فضل وضوء المرأة، عن عمرو بن علي، بمثله.

---

(١) الإشارة عائدة على الباب قبله: باب الرخصة بفضل وضوء المرأة.

(٢) الإشارة عائدة على الباب قبله: باب الوضوء بفضل المرأة.

والإمام أحمد في مسنده (٢٠٦٥٧) بمثله.

أربعتهم: (محمد بن بشار، و محمود بن غيلان، وعمرو بن علي، والإمام أحمد) عن أبي داود (وقد أخرجه في مسنده ١٢٥٢)، عن شعبة، عن عاصم الأحول.

والإمام أحمد في مسنده (٢٠٦٥٥) عن محمد بن جعفر. بنحوه.

والترمذي في جامعه (٦٣) في الطهارة: باب ما جاء في كراهية فضل طهور المرأة. من طريق سفيان. بنحوه.

كلاهما: (محمد بن جعفر، وسفيان) عن سليمان التيمي.

كلاهما: (عاصم الأحول، وسليمان التيمي) عن أبي حاجب؛ سوادة بن عاصم، عن الحكم بن عمرو ﷺ: أن رسول الله ﷺ.

إلا أن في رواية سليمان التيمي: (عن أبي حاجب، عن رجل من بني غفار).

الثاني: من رواه عن عاصم، عن عبدالله بن سرجس ﷺ، عن النبي ﷺ:

رواه ابن ماجه ههنا، ولم يروه غيره من أصحاب الستة، عن محمد بن يحيى.

وأبو الحسن القطان ههنا عن أبي حاتم الرازي، وأبي عثمان المحاربي.

ثلاثتهم: (محمد بن يحيى، وأبو حاتم الرازي، وأبو عثمان المحاربي) عن المعلى بن أسد، عن عبدالعزيز بن المختار، عن عاصم الأحول، عن عبدالله سرجس ﷺ، عن النبي ﷺ.

وقال الدراقطني عقبه: خالفه شعبة.

وأشار إليه الترمذي في جامعه عقب الحديث (٦٣) بقوله: وفي الباب عن عبدالله بن سرجس.

وخالف شعبةُ بن الحجاج، عبدَالعزيز بنَ المختار:

أخرجه الدارقطني في سننه (٤١٨) من طريق وهب بن جرير، عن شعبة، عن عاصم الأحول، عن عبدالله بن سرجس ﷺ. قال: تتوضأ المرأة، وتغتسل، من فضل غسل الرجل وطهوره، ولا يتوضأ الرجل، بفضل غسل المرأة، ولا طهورها.

وقال الدارقطني عقبه: وهذا موقوف، وهو أولى بالصواب.

ثانيا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

قال الإمام أبو عبدالله بن ماجه: الصحيح هو الأول، والثاني وهمٌ. اهـ

فرجّح الإمامُ ابنُ ماجه الوجه الأول عن عاصمٍ الأحول، وهو: عنه، عن أبي حاجب، عن الحكم بن عمرو ﷺ: أن رسول الله ﷺ نهى...

وأعلَّ الوجه الثاني المرويّ عن عاصمٍ الأحول، وهو: عنه، عن عبدالله بن سرجِس ﷺ، عن النبي ﷺ.

ولم يبين الإمام ابن ماجه وجه ترجيحه للوجه الأول.

وتبين في التخريج أن الوجه الثاني الذي رواه عبدالعزيز بن المختار، عن عاصم، عن عبدالله بن سرجس ﷺ مرفوعا، قد اختلف فيه على عاصم أيضا، فرواه شعبة، عن عاصم، عن عبدالله بن سرجس ﷺ موقوفا.

وبالنظر في الاختلاف الذي أورده ابن ماجه على عاصم، يظهر رجحان الوجه الأول الذي رجحه الإمام ابن ماجه؛ لأن راوي الوجه الأول يفضل من خالفه في الحفظ والإتقان؛ فشعبة بن الحجاج، ثقة ثبت حجة، يقدم على عبدالعزيز بن المختار الدباغ البصري عند الاختلاف، ومع كون عبدالعزيز ثقة[1] إلا أن مرتبته أقل من مرتبة شعبة في الضبط والإتقان.

وأما الاختلاف على عاصم الأحول في حديث عبدالله بن سرجس ﷺ، فيتبين مما سبق رجحان الوجه الثاني الذي فيه الحديث موقوفا، وذلك لما سبق بيانه من التفاضل في الرتبة بين شعبة، و عبدالعزيز بن المختار، ولكون بعض أئمة هذا الشأن رجح رواية شعبة؛ فقد قال الحافظ الدارقطني عقب روايته الحديث من طريق شعبة كما تقدم: وهذا موقوف، وهو أولى بالصواب.

وأما إمام الشأن أبو عبدالله البخاري، فقد سأله الترمذي في العلل الكبير (٣٢) عن حديث الحكم الغفاري ﷺ، فقال: ليس بصحيح، وحديث عبدالله بن سرجس في هذا الباب هو موقوف، ومن رفعه فهو خطأ.

ثالثا: الحكم على الحديث:

حديث الحكم بن عمرو ﷺ، إسناده حسن؛ فيه سوادة بن عاصم العنزي، أبو حاجب، البصري، وهو (كما في التقريب ٢٥٩): صدوق، وحسنه الترمذي كما سبق في التخريج.

---

(١) انظر: التقريب (٣٥٩).

الحديث الرابع:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في الطهارة وسننها: بابُ الرجل يستيقظ من منامه، هل يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها):

٣٩٥/ حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ بْنُ تَوْبَةَ، حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ عَبْدِاللَّهِ الْبَكَّائِيُّ، عَنْ عَبْدِالْمَلِكِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنَ النَّوْمِ، فَأَرَادَ أَنْ يَتَوَضَّأَ، فَلَا يُدْخِلْ يَدَهُ فِي وَضُوئِهِ، حَتَّى يَغْسِلَهَا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ، وَلَا عَلَى مَا وَضَعَهَا.

[قال أبو إسحاق: الصحيح: جابر، عن أبي هريرة].

أولا: تخريج الحديث:

روى هذا الحديث أبو الزبير المكي، واختلف عليه على وجهين:

الأول: من رواه عنه، عن جابر ﷺ، عن النبي ﷺ.

الثاني: من رواه عنه، عن جابر ﷺ، عن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ.

الوجه الأول: رواه ابن ماجه ههنا، عن إسماعيل بن توبة.

و الدارقطني في سننه (١٢٨) من طريق محمد بن نوح. بنحوه.

وقال الدارقطني عقبه: إسناده حسنٌ.

كلاهما: (إسماعيل بن توبة، ومحمد بن نوح) عن زياد بن عبدالله.

الوجه الثاني: رواه مسلم في صحيحه (٦٤٦) في الطهارة: باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثا. عن سلمة بن شبيب، عن الحسن بن أعين، عن معقل بن عبيدالله، عن أبي الزبير، عن جابر ﷺ، عن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ قال: إذا استيقظ أحدكم، فليفرغ على يده ثلاث مرات، قبل أن يدخل يده في إنائه، فإنه لا يدري فيم باتت يده.

ثانيا: دراسة التعليق على الحديث:

ورد في سنن ابن ماجه تعليقا لأبي إسحاق على هذا الحديث، حيث قال: الصحيح: جابر، عن أبي هريرة.

وبالنظر في الاختلاف على أبي الزبير المكي، يتبين صحة الوجه الثاني الذي رجحه أبو إسحاق، وذلك لما يأتي:

١- أن راوي الوجه الثاني عن أبي الزبير يفضل من خالفه في الرتبة؛ فقد روى الوجه الثاني معقل بن عبيدالله الجزري وهو: صدوق يخطئ[1].

٢- وأما الوجه الأول فرواه عبدالملك بن أبي سليمان العرزمي، وهو: صدوق له أوهام[2].

٣- ورواه عن عبدالملك: زياد بن عبدالله البكائي، وهو: صدوق، ثبت في المغازي، وفي حديثه عن غير ابن إسحاق لين[3].

٤- تخريج الإمام مسلم للوجه الثاني في صحيحه دون الوجه الأول، وهذا منه ترجيح له على ما خالفه.

٥- ترجيح الحافظ ابن حجر للوجه المرجح ههنا، فقد قال في النكت الظراف (٢٧٩٣) عن هذا الوجه: وهو المحفوظ.

٦- أن هذا الحديث رواه صاحبا الصحيح من طرق كثيرة جدا، من حديث أبي هريرة ﷺ.

ثالثا: الحكم على الحديث:

حديث أبي هريرة ﷺ، إسناده صحيح، وقد أخرجه الشيخان في صحيحيهما، كما تقدم بيانه، والله تعالى أعلم.

* * *

---

(١) انظر: التقريب (٥٤٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٦٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٢٠).

الحديث الخامس:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في الطهارة وسننها: بابٌ ما جاء في الحائض ترى بعد الطهر الصفرة والكدرة):

٦٤٧ / حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، أَنْبَأَنَا عَبْدُالرَّزَّاقِ، أَنْبَأَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ، قَالَتْ: لَمْ نَكُنْ نَرَى الصُّفْرَةَ، وَالْكُدْرَةَ شَيْئًا.

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللَّهِ الرَّقَاشِيُّ، حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ حَفْصَةَ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ، قَالَتْ: كُنَّا لا نَعُدُّ الصُّفْرَةَ، وَالْكُدْرَةَ شَيْئًا.

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى: وُهَيْبٌ، أَوْلاهُمَا عِنْدَنَا بِهَذَا.

أولا: تخريج الحديث:

روى هذا الحديث أيوبُ السختياني، واختلف عليه على وجهين:

الأول: من رواه عنه، عن ابن سيرين، عن أم عطية رضي الله عنها.

الثاني: من رواه عنه، عن حفصة، عن أم عطية رضي الله عنها.

الوجه الأول: رواه ابن ماجه ههنا عن محمد بن يحيى، عن عبدالرزاق (وهو في مصنفه ١٢١٦)، عن معمر.

والبخاري في صحيحه (٣٢٦) في الحيض: باب الصفرة والكدرة في غير أيام الحيض، عن قتيبة بن سعيد، بنحوه.

وأبو داود في سننه (٣٠٨) في الطهارة: باب في المرأة ترى الصفرة والكدرة بعد الطهر، بنحوه.

والحاكم في مستدركه (١٧٤/١)، ومن طريقه: البيهقي في الكبرى (٣٣٧/١) من طريق أبي المثنى، بنحوه.

كلاهما: (أبوداود، وأبو المثنى) عن مسدد.

والنسائي في المجتبى (٣٦٨) في الحيض: باب الصفرة والكدرة، عن عمرو بن زرارة، بنحوه.

ثلاثتهم: (قتيبة بن سعيد، ومسدد، وعمرو بن زرارة) عن إسماعيل بن علية.

كلاهما: (معمر بن راشد، وإسماعيل بن علية) عن أيوب السختياني.

والحاكم في مستدركه (١٧٤/١) من طريق هشام بن حسان.

كلاهما: (أيوب السختياني، وهشام بن حسان) عن محمد بن سيرين، عن أم عطية رضي الله عنها.

الوجه الثاني: رواه ابن ماجه ههنا عن محمد بن يحيى، عن محمد بن عبدالله الرقاشي، عن وهيب، عن أيوب، عن حفصة، عن أم عطية رضي الله عنها.

ثانيا: دراسة التعليق على الحديث:

أورد الإمام ابن ماجه عقب روايته هذا الحديث، قول شيخه محمد بن يحيى: وهيبٌ أولاهما عندنا بهذا.

ومحمد بن يحيى، هو الذهلي النيسابوري، ثقةٌ، حافظٌ، جليل[1].

فالذهلي يرى رجحان رواية وهيب، على رواية معمر، وإسماعيل بن علية.

وتعقبه الحافظ ابن رجب، فقال: وفيه نظر[2].

وكذا الحافظ ابن حجر، حيث قال: وما ذهب إليه البخاري من تصحيح رواية إسماعيل أرجح؛ لموافقة معمر له، ولأن إسماعيل أحفظ لحديث أيوب من غيره، ويمكن أن أيوب سمعه منهما[3].

ويظهر مما سبق توجه كلام الحافظ ابن حجر؛ لما ذكره من القرائن المرجحة لرواية معمر وإسماعيل.

ثالثا: الحكم على الأثر:

الأثر عن أم عطية رضي الله عنها، من وجهه المرجح، إسناده صحيحٌ، وقد أخرجه البخاري في صحيحه كما تقدم. والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر: التقريب، (٥١٢).

(٢) انظر: فتح الباري لابن رجب (٥٢١/١).

(٣) انظر: فتح الباري لابن حجر (٥٠٧/١).

الحديث السادس:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في الصلاة: بابُ وقت صلاة المغرب):

٦٨٩ / حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى، أَنْبَأَنَا عَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنِ الأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لا تَزَالُ أُمَّتِي عَلَى الْفِطْرَةِ، مَا لَمْ يُؤَخِّرُوا الْمَغْرِبَ، حَتَّى تَشْتَبِكَ النُّجُومُ.

قَالَ أَبُو عَبْدِاللَّهِ بْن مَاجَه: سَمِعْت مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى، يَقُولُ: اضْطَرَبَ النَّاسُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ بِبَغْدَادَ، فَذَهَبْتُ أَنَا، وَأَبُو بَكْرٍ الأَعْيَنُ، إِلَى الْعَوَّامِ بْنِ عَبَّادِ بْنِ الْعَوَّامِ، فَأَخْرَجَ إِلَيْنَا أَصْلَ أَبِيهِ، فَإِذَا الْحَدِيثُ فِيهِ.

أولا: تخريج الحديث:

رواه الإمام ابن ماجه ههنا عن محمد بن يحيى.

والعقيلي في الضعفاء الكبير (١٤٧/٣) عن محمد بن أيوب، وجعفر بن محمد الزعفراني. بمثله.

والبزار في البحر الزخار (١٣٠٥) عن إبراهيم بن سعيد الجوهري. بنحوه.

والحاكم في مستدركه (١٩١/١) من طريق الحسين بن علي بن زياد. بنحوه.

خمستهم: (محمد بن يحيى، ومحمد بن أيوب، وجعفر بن محمد الزعفراني، وإبراهيم بن سعيد، والحسين بن علي) عن إبراهيم بن موسى.

والبزار في البحر الزخار (١٣٠٦) من طريق العوام بن عباد بن العوام. بنحوه.

كلاهما: (إبراهيم بن موسى، والعوام بن عباد) عن عباد بن العوام، عن عمر بن إبراهيم.

والحاكم في مستدركه (١٩١/١) من طريق العباد بن عوام، عن معمر. قرنه بعمر بن إبراهيم.

كلاهما: (عمر بن إبراهيم، ومعمر) عن قتادة، عن الحسن، عن الأحنف بن قيس، عن العباس بن عبدالمطلب ﷺ، عن النبي ﷺ.

وهذا إسناد ضعيف:

عمر بن إبراهيم هو العبدي، البصري، صدوقٌ، في حديثه عن قتادة ضعفٌ[1].

---

(١) انظر: تاريخ الدارمي (٤١)، وتهذيب التهذيب (٧/ ٤٢٥)، والتقريب (٤١٠).

وتابعه معمر بن راشد البصري، وهو ثقة، ثبت، وفي حديثه عن قتادة شيءٌ، وكذا فيما حدث به في البصرة[1].

وقتادة هو ابن دعامة السدوسي، البصري، ثقة، ثبت، لكنه يدلس[2].

والحسن، هو ابن أبي الحسن البصري، ثقة، فقيه، فاضل، وكان يرسل كثيرا ويدلس[3].

ثانيا: دراسة التعليق على الحديث:

قال الإمام أَبُو عَبْدِاللَّهِ بْن مَاجَه: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى، يَقُولُ: اضْطَرَبَ النَّاسُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ بِبَغْدَادَ، فَذَهَبْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ الأَعْيَنُ، إِلَى الْعَوَّامِ بْنِ عَبَّادِ بْنِ الْعَوَّامِ، فَأَخْرَجَ إِلَيْنَا أَصْلَ أَبِيهِ، فَإِذَا الْحَدِيثُ فِيهِ.

محمد بن يحيى هو الذهلي سبق التعريف به.

وبيّن محمد بن يحيى، أنه تحقق، هو وأبو بكر الأعين[4]، من أصول عباد بن العوام، وأنه وجد الحديث فيه، من روايته عن عمر بن إبراهيم، عن قتادة، عن الحسن، عن الأحنف بن قيس، عن العباس ﷺ.

ونقل العقيلي في الضعفاء (١٤٦/٣) عن أحمد بن محمد، عن الإمام أحمد أنه قال: روى عنه يعني: عن عمر بن إبراهيم) عبادُ بنُ العوام حديثا منكرا، رواه إنسان من أهل الري عنه، قلت له: إبراهيم بن موسى؟ قال: نعم، فقلت له: حديث العباس؟ فقال: نعم.

وقال البزار في البحر الزخار (١٣٠٦): وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن العباس إلا من هذا الوجه.

ولا نعلم رواه إلا عمر بن إبراهيم، عن قتادة، عن الحسن.

فرواه غير واحد، عن عمر بن إبراهيم، عن قتادة، عن الحسن، عن العباس مرسلا.

ورواه إبراهيم بن موسى، عن عباد بن العوام موصلا، فأنكر عليه، فسئل العوام بن عباد عن ذلك، فأخرجه من كتاب أبيه كما رواه إبراهيم بن موسى، موصلا.

فتبين بهذا أن الإمام أحمد وغيره، أنكر على إبراهيم بن موسى روايته هذا الحديث، عن عباد بن العوام، موصلا بذكر الأحنف بن قيس فيه.

---

(١) انظر: الجرح والتعديل (٢٥٥/٨)، وتهذيب الكمال (٣٢/٢٨)، والتقريب (٥٤١).

(٢)انظر: ثقات ابن حبان (٣٢١/٥)، وتهذيب التهذيب (٣٥١/٨)، والتقريب (٤٥٣).

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء (٥٦٣/٤)، والتقريب (١٦٠)، وتعريف أهل التقديس (٦٢، ١٠٢).

(٤) أبو بكر الأعين: هو محمد بن أبي عتاب البغدادي، صدوق، انظر التقريب (٥٩٤).

وبين الذهلي فيما نقله الإمام ابن ماجه ههنا، أن المحدثين ببغداد اضطربوا في هذا الحديث من رواية إبراهيم بن موسى، فبين الذهلي أنه ذهب مع أبي بكرٍ الأعين، إلى العوام بن عباد بن العوام، فسألاه عن رواية أبيه لهذا الحديث، فأخرج لهم أصل أبيه، فرأوا الحديث فيه من روايته موصلا بذكر الأحنف بن قيس.

وبين البزار أن إبراهيم بن موسى، رواه عن عباد بن العوام موصلا، وأنه خالف غير واحد رووه عن عمر بن إبراهيم، عن قتادة، عن الحسن، عن العباس مرسلا.

فظهر بهذا، أن عباد بن العوام هو أولى من ينسب له الخطأ في رواية هذا الحديث بذكر الأحنف بن قيس، حيث وجد في أصوله كما رواه عنه إبراهيم بن موسى.

ويظهر رجحان رواية من رواه مرسلا، كما رجح ذلك الإمام أحمد، والبزار. والله تعالى أعلم.

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث من وجهه المرجح إسناده ضعيف؛ لأنه مرسل، وفيه إبراهيم بن موسى، وفي حديثه عن قتادة ضعفٌ، كما تقدم بيانه. والله تعالى أعلم.

* * *

الحديث السابع:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في إقامة الصلوات والسنة فيها: باب السجود):

٨٨١ / حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ عُبَيْدِاللَّهِ بْنِ عَبْدِاللَّهِ بْنِ أَقْرَمَ الْخُزَاعِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَبِي بِالْقَاعِ مِنْ نَمِرَةَ، فَمَرَّ بِنَا رَكْبٌ، فَأَنَاخُوا بِنَاحِيَةِ الطَّرِيقِ، فَقَالَ لِي أَبِي: كُنْ فِي بَهْمِكَ حَتَّى آتِيَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ، فَأُسَائِلَهُمْ.

قَالَ: فَخَرَجَ، وَجِئْتُ -يَعْنِي: دَنَوْتُ- فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَحَضَرْتُ الصَّلَاةَ، فَصَلَّيْتُ مَعَهُمْ، فَكُنْتُ أَنْظُرُ إِلَى عُفْرَتَيْ إِبْطَيْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كُلَّمَا سَجَدَ.

قَالَ ابْن مَاجَه: النَّاسُ يَقُولُونَ: عُبَيْدُاللَّهِ بْنُ عَبْدِاللَّهِ، وقَالَ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ: يَقُولُ النَّاسُ: عَبْدُاللَّهِ بنُ عُبَيْدِاللَّهِ.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُالرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، وَصَفْوَانُ بْنُ عِيسَى، وَأَبُو دَاوُدَ، قَالُوا: حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ قَيْسٍ، عَنْ عُبَيْدِاللَّهِ بْنِ عَبْدِاللَّهِ بْنِ أَقْرَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَهُ.

أولا: تخريج الحديث:

أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١٦٤٠١) عن عبدالرحمن بن مهدي، ووكيع، وأبي نعيم الفضل بن دكين، بنحوه.

والترمذي في جامعه (٢٧٤) في الصلاة: باب ما جاء في التجافي في السجود، عن أبي كريب، عن أبي خالد الأحمر.

وقال: حديث حسن، لا نعرفه إلا من حديث داود بن قيس، ولا يُعرف لعبدالله بن أقرم عن النبي ﷺ، غيرُ هذا الحديث.

والنسائي في المجتبى (١١٠٩) (وكذا في الكبرى ٦٩٥) في الصلاة: باب صفة السجود، عن علي بن حجر، عن إسماعيل بن جعفر، بآخره.

والحميدي في مسنده (٩٢٣) عن سفيان بن عيينة، بنحوه.

والحاكم في مستدركه (٢٢٧/١) من طريق القعنبي، بنحوه.

تسعتهم: (وكيع بن الجراح، وعبدالرحمن بن مهدي، وصفوان بن عيسى، وأبو داود، وأبو نعيم، وأبو خالد الأحمر، وإسماعيل بن جعفر، وابن عيينة، والقعنبي) عن داود بن قيس، عن عبيدالله بن عبدالله بن أقرم، عن أبيه، عن النبي ﷺ.

ثانيا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

روى الإمام ابن ماجه هذا الحديث، عن أبي بكر بن أبي شيبة، عن وكيع، فقال في روايته: عن عبيدالله بن عبدالله.

هكذا في المطبوع من سنن ابن ماجه، ويؤيده ما أورده المزي في التحفة (٥١٤٢).

ثم قال الإمام أبو عبدالله بن ماجه: الناس يقولون: عبيدالله بن عبدالله، وقال أبو بكير بن أبي شيبة: الناس يقولون: عبدالله بن عبيدالله.

فابن أبي شيبة رواه، عن وكيع، فقال: عن عبيدالله بن عبدالله.

ثم استدرك ابن أبي شيبة، فذكر أن الناس يقولون: عبدالله بن عبيدالله.

وأما ابن ماجه، فأكد أن الناس يقولون: عبيدالله بن عبدالله.

وبالنظر في تخريج الحديث، يظهر أن تسعة من الرواة، بما فيهم وكيع بن الجراح، رووه، فقالوا في روايتهم: عن عبيدالله بن عبدالله.

وهؤلاء هم الناس الذين عناهم الإمام ابن ماجه بقوله.

وأما ما ذكره ابن أبي شيبة، فلم أجد أحدا رواه فقال في روايته: عن عبدالله بن عبيدالله. وذلك فيما اطلعت عليه من مصادر التخريج. والله تعالى أعلم.

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث من وجهه الذي رجحه الإمام ابن ماجه، إسناده صحيحٌ، وصححه الحاكم. والله تعالى أعلم.

* * *

الحديث الثامن:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في إقامة الصلوات والسنة فيها: بابُ ما جاء في صلاة الخوف):

١٢٥٩/ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ. حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ. حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الأَنْصَارِيُّ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ خَوَّاتٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ، أَنَّهُ قَالَ فِي صَلَاةِ الْخَوْفِ: قَالَ يَقُومُ الإِمَامُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ، وَتَقُومُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَهُ، وَطَائِفَةٌ مِنْ قِبَلِ الْعَدُوِّ، وَوُجُوهُهُمْ إِلَى الصَّفِّ، فَيَرْكَعُ بِهِمْ رَكْعَةً، وَيَرْكَعُونَ لأَنْفُسِهِمْ، وَيَسْجُدُونَ لأَنْفُسِهِمْ سَجْدَتَيْنِ فِي مَكَانِهِمْ، ثُمَّ يَذْهَبُونَ إِلَى مَقَامِ أُولَئِكَ، وَيَجِيءُ أُولَئِكَ، فَيَرْكَعُ بِهِمْ رَكْعَةً، وَيَسْجُدُ بِهِمْ سَجْدَتَيْنِ، فَهِيَ لَهُ ثِنْتَانِ، وَلَهُمْ وَاحِدَةٌ، ثُمَّ يَرْكَعُونَ رَكْعَةً، وَيَسْجُدُونَ سَجْدَتَيْنِ.

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ: فَسَأَلْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ الْقَطَّانَ، عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ، فَحَدَّثَنِي عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ صَالِحِ بْنِ خَوَّاتٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، بِمِثْلِ حَدِيثِ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ.

قَالَ: قَالَ لِي يَحْيَى: اكْتُبْهُ إِلَى جَنْبِهِ، وَلَسْتُ أَحْفَظُ الْحَدِيثَ، وَلَكِنْ مِثْلُ حَدِيثِ يَحْيَى.

أولا: تخريج الحديث:

روى هذا الحديث القاسم بن محمد، واختلف عليه على وجهين:

الأول: من رواه عن القاسم بن محمد، عن صالح بن خوات، عن سهل بن أبي حثمة رضي الله عنه، قوله.

الثاني: من رواه عن القاسم بن محمد، عن صالح بن خوات، عن سهل بن أبي حثمة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ.

تخريج الوجه الأول:

أخرجه الترمذي في جامعه (٥٦٥) في الصلاة: باب ما جاء في صلاة الخوف، بنحوه.

كلاهما: (ابن ماجه، والترمذي) عن محمد بن بشار.

والبخاري في صحيحه (٤١٣١) في المغازي: باب غزوة ذات الرقاع، عن مسدد.

والنسائي في المجتبى (١٥٥٤) في الصلاة: باب صلاة الخوف، عن عمرو بن علي، بنحوه.

ثلاثتهم: (محمد بن بشار، ومسدد، وعمرو بن علي) عن يحيى بن سعيد القطان.

والبخاري في صحيحه (٤١٣١) في المغازي: باب غزوة ذات الرقاع. عن محمد بن عبيدالله، عن ابن أبي حازم.

وأبو داود في سننه (١٢٣٩) في الصلاة: باب من قال: إذا صلى ركعة وثبت قائما... عن القعنبي، عن مالك.

ثلاثتهم: (يحيى القطان، وابن أبي حازم، والإمام مالك) عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن القاسم بن محمد، عن صالح بن خوات، عن سهل بن أبي حثمة ﷺ، قال: يقوم الإمام...

تخريج الوجه الثاني:

أخرجه الترمذي في جامعه (٥٦٦) في الصلاة: باب ما جاء في صلاة الخوف. بنحوه.

كلاهما: (ابن ماجه، والترمذي) عن محمد بن بشار.

والبخاري في صحيحه (٤١٣١) في المغازي: باب غزوة ذات الرقاع. عن مسدد.

والنسائي في المجتبى (١٥٣٧) في الصلاة: باب صلاة الخوف. عن عمرو بن علي. بنحوه.

ثلاثتهم: (محمد بن بشار، ومسدد، وعمرو بن علي) عن يحيى القطان.

ومسلم في صحيحه (١٩٤٧) في الصلاة: باب صلاة الخوف.

وأبو داود في سننه (١٢٣٧) في الصلاة: باب من قال: يقوم صف مع الإمام وصف تجاه العدو.

كلاهما: (مسلم وأبو داود) عن عبيدالله بن معاذ العنبري، عن أبيه.

كلاهما: (يحيى القطان، ومعاذ العنبري) عن شعبة، عن عبدالرحمن بن القاسم، عن أبيه، عن صالح بن خوات، عن سهل بن أبي حثمة ﷺ، عن النبي ﷺ. مثله.

وقال الترمذي عقبه: لم يرفعه يحيى بن سعيد الأنصاري، عن القاسم بن محمد، وهكذا رواه أصحاب يحيى بن سعيد الأنصاري موقوفا، ورفعه شعبة، عن عبدالرحمن بن القاسم بن محمد.

وأخرجه البخاري في صحيحه (٤١٢٩) في المغازي: باب غزوة ذات الرقاع. عن قتيبة بن سعيد.

والنسائي في المجتبى (١٥٣٨) في الصلاة: باب صلاة الخوف.

كلاهما: (البخاري، والنسائي) قتيبة بن سعيد.

ومسلم في صحيحه (١٩٤٨) في الصلاة: باب صلاة الخوف. عن يحيى بن يحيى.

وأبو داود في سننه (١٢٣٨) في الصلاة: باب من قال: إذا صلى ركعة... عن القعنبي.

ثلاثتهم: (قتيبة بن سعيد، ويحيى بن يحيى، والقعنبي) عن مالك، عن يزيد بن رومان، عن صالح بن خوات، عمن شهد مع رسول الله ﷺ يوم ذات الرقاع صلاة الخوف: أن طائفة صفت ...

ثانيا: دراسة التعليق على الحديث:

قال الإمام ابن ماجه عقب روايته هذا الحديث: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ: فَسَأَلْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ الْقَطَّانَ، عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ، فَحَدَّثَنِي عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ صَالِحِ بْنِ خَوَّاتٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ، بِمِثْلِ حَدِيثِ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ. قَالَ: قَالَ لِي يَحْيَى: اكْتُبْهُ إِلَى جَنْبِهِ، وَلَسْتُ أَحْفَظُ الْحَدِيثَ، وَلَكِنْ مِثْلُ حَدِيثِ يَحْيَى. وهكذا ورد مثل هذا عند الترمذي في جامعه كما سبق تخريجه.

والمقصود أن محمد بن بشار رواه عن يحيى بن سعيد القطان من وجهين:

الأول: رواه محمد بن بشار، عن يحيى بن سعيد القطان، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن القاسم بن محمد، عن صالح بن خوات، عن سهل بن أبي حثمة، قال: يقوم الإمام ..

والثاني: رواه محمد بن بشار، عن يحيى بن سعيد القطان، عن شعبة، عن عبدالرحمن بن القاسم، عن أبيه، عن صالح بن خوات، عن سهل بن أبي حثمة، عن النبي ﷺ، مثله.

وأن يحيى بن سعيد القطان، أمر محمد بن بشار، أن يكتب حديثه عن شعبة، بجنب حديثه عن يحيى بن سعيد الأنصاري، وبين له أنه لا يحفظ حديث شعبة، لكنه مثل حديث يحيى بن سعيد الأنصاري.

وهذا يبين دقة الإمام ابن ماجه رحمه الله تعالى، حيث أورد ما سمعه من محمد بن بشار تاماً غير منقوص.

وقد تبين فيما سبق أن القاسم بن محمد، روى هذا الحديث، واختلف عليه على وجهين:

الأول: من رواه عن القاسم بن محمد، عن صالح بن خوات، عن سهل بن أبي حثمة ﷺ، قوله.

الثاني: من رواه عن القاسم بن محمد، عن صالح بن خوات، عن سهل بن أبي حثمة ﷺ، عن النبي ﷺ.

وتبين أن الإمام البخاري روى هذين الوجهين جميعا في صحيحه، وأن الإمام مسلم روى الوجه الثاني في صحيحه.

وهذا يدلُّ على صحة الوجهين جميعا، عن القاسم بن محمد، ولعله كان ينشط تارة فيسند الحديث إلى النبي ﷺ، وتارة يقصره على سهل بن أبي حثمة ﷺ.

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث إسناده صحيحٌ، مرفوعا، وموقوفا، وقد أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من كلا الوجهين جميعا. والله تعالى أعلم.

* * *

الحديث التاسع:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب ما جاء في الجنائز: بابُ ما جاء في الصلاة على الجنائز في المسجد):

١٥١٧/ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ، عَنْ صَالِحٍ مَوْلَى التَّوْأَمَةِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ صَلَّى عَلَى جِنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَيْسَ لَهُ شَيْءٌ.

١٥١٨/ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ صَالِحِ بْنِ عَجْلانَ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ عَبْدِاللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: وَاللَّهِ مَا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى سُهَيْلِ ابْنِ بَيْضَاءَ إِلاَّ فِي الْمَسْجِدِ.

قَالَ ابْن مَاجَه: حَدِيثُ عَائِشَةَ أَقْوَى.

أولاً: تخريج حديث أبي هريرة ﷺ:

أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٩٧٣٠) بمثله.

والبيهقي في الكبرى (٥٢/٤) من طريق إبراهيم بن مجشر. بنحوه.

ثلاثهم: (علي بن محمد، والإمام أحمد، وإبراهيم بن مجشر) عن وكيع بن الجراح.

وأبو داود في سننه (٣١٩١) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد. عن مسدد، عن يحيى. لكن بلفظ: "فلا شيء عليه".

والطيالسي في مسنده (٢٤٢٩) بنحوه.

وعبدالرزاق في مصنفه (٦٥٧٩). ومن طريقه: البيهقي في الكبرى (٥٢/٤). عن معمر بن راشد، وسفيان الثوري. بنحوه.

وابن أبي شيبة في مصنفه (٣٦٤/٣) عن حفص بن غياث. بنحوه.

والإمام أحمد في مسنده (٩٨٦٥) عن حجاج، ويزيد بن هارون. بنحوه.

والطحاوي في شرح المعاني (٤٩٢/١) من طريق أسد، ومعن بن عيسى. بنحوه.

وابن حبان في المجروحين (٣٦٢/١) من طريق علي بن الجعد. بنحوه.

كلهم: (وكيع بن الجراح، ويحيى بن، والطيالسي، ومعمر، والثوري، وحفص بن غياث، وحجاج، ويزيد بن هارون، وأسد، ومعن بن عيسى، وعلي بن الجعد) عن ابن أبي ذئب، عن صالح مولى التوأمة، عن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ.

ثانيا: تخريج حديث عائشة رضي الله عنها:

أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٣٦٤/٣) ومن طريقه ابن ماجه ههنا.

وأبو داود في سننه (٣١٩٠) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد. عن سعيد بن منصور. بمثله.

كلاهما: (يونس بن محمد، وسعيد بن منصور) عن فليح بن سليمان، عن صالح بن عجلان.

ومسلم في صحيحه (٢٢٥٢) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد.

والترمذي في جامعه (١٠٣٣) في الجنائز: باب ما جاء في الصلاة على الميت في المسجد. وقال: حديث حسن.

والنسائي في المجتبى (١٩٦٩) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد.

ثلاثتهم: (مسلم، والترمذي، والنسائي) عن علي بن حجر.

ومسلم في صحيحه (٢٢٥٢) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد.

والنسائي في المجتبى (١٩٦٩) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد.

كلاهما: (مسلم، والنسائي) عن إسحاق بن إبراهيم.

كلاهما: (علي بن حجر، وإسحاق بن إبراهيم) عن عبدالعزيز بن محمد.

ومسلم في صحيحه (٢٢٥٣) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد. عن محمد بن حاتم، عن بهز بن أسد، عن وهيب بن خالد.

والنسائي في المجتبى (١٩٧٠) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد. عن سويد بن نصر، عن عبدالله بن المبارك.

كلاهما: (وهيب بن خالد، وعبدالله بن المبارك) عن موسى بن عقبة.

كلاهما: (عبدالعزيز بن محمد، وموسى بن عقبة) عن عبدالواحد بن حمزة بن عبدالله بن الزبير.

وأبو داود في سننه (٣١٩٠) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد. عن سعيد بن منصور، عن فليح بن سليمان، عن محمد بن عبدالله بن عباد.قرنه بصالح بن عجلان.

ثلاثتهم: (صالح بن عجلان، وعبدالواحد بن حمزة، ومحمد بن عبدالله بن عباد) عن عباد بن عبدالله بن الزبير.

ومسلم في صحيحه (٢٢٥٤) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد.

وأبو داود في سننه (٣١٩٠) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد.

كلاهما: (مسلم، وأبو داود) عن هارون بن عبدالله.

ومسلم في صحيحه (٢٢ د٤) في الجنائز: باب الصلاة على الجنازة في المسجد.

كلاهما: (هارون بن عبدالله، ومحمد بن رافع) عن ابن أبي فديك، عن الضحاك بن عثمان، عن أبي النضر، عن أبي سلمة بن عبدالرحمن.

كلاهما: (عباد بن عبدالله، وأبو سلمة) عن عائشة رضي الله عنها.

ثالثا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

قال الإمام أبو عبدالله بن ماجه: حَدِيثُ عَائِشَةَ أَقْوَى.

يعني: أقوى من حديث أبي هريرة ﷺ.

وبالنظر في حديث أبي هريرة ﷺ، نجد أنه من رواية صالح مولى التوأمة.

وهو صالح بن نبهان المدني، مولى التوأمة بنت أمية بن خلف (د، ت، ق).

وقد اختلف فيه أئمة النقد، فوثقه بعضهم، وضعفه أكثرهم، وبعضهم فصل فيه، فقوَّى رواية الأقدمين من أصحابه عنه، وضعف رواية المتأخرين الذين سمعوه بعد اختلاطه.

وقال ابن حجر: صدوق، اختلط، قال ابن عدي: لا بأس برواية القدماء عنه، كابن أبي ذئب، وابن جريج.

كذا قال ابن حجر في التقريب، لكنه ذكر في تهذيب التهذيب، عن الإمام أحمد قال: سمع ابن أبي ذئب من صالح أخيرا، وروى عنه منكرا.

انظر: تهذيب التهذيب (٢٠١/٢)، والتقريب (٢٧٤).

ويظهر مما سبق أن صالحا، صدوقٌ إذا روى عنه قدماء أصحابه، ولم يكن حديثه منكرا، وقد اختلط في آخر حياته، فلا تقبل رواية من روى عنه بأخرة.

وأما ابن أبي ذئب، فقد سمع منه قديما، لكن روايته هذه غير مقبولة؛ وقد أخطأ فيها.

قال عبدالله بن الإمام أحمد، عن أبيه (كما في مسائله ٦٧١): كان عنده، ليس يثبت، أو ليس صحيحا.

وقال في موضع آخر: لا يثبت... رواه صالح مولى التوأمة، وليس بشيء فيما انفرد به.

وقال ابن حبان في المجروحين (٣٦٢/١) عن حديث أبي هريرة ﷺ: هذا خبر باطل.

وقال البيهقي في الكبرى (٤/ ٥٢): هذا الحديث... يعدُّ في أفراد صالح، وحديث عائشة رضي الله عنها أصحُّ منه، وصالح مولى التوأمة مختلف في عدالته؛ كان مالك بن أنس يجرحه.

وقال ابن عبدالبر في الاستذكار (٨/ ٢٧٣): حديث يروى عن أبي هريرة، لا يثبت عنه.

وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية (٦٩٦): لا يصح.

ثالثا: الحكم على الحديث:

حديث أبي هريرة ﷺ، لا يثبت، وحديث عائشة رضي الله عنها أخرجه مسلم في صحيحه، كما تقدم بيانه.

* * *

الحديث العاشر:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب النكاح: بابُ الوليمة):

١٩٠٩/ حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، أَبُو خَيْثَمَةَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدِ بْنِ جُدْعَانَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: شَهِدْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَلِيمَةً مَا فِيهَا لَحْمٌ وَلاَ خُبْزٌ.

قَالَ ابْنُ مَاجَه: لَمْ يُحَدِّثْ بِهِ إِلاَّ ابْنُ عُيَيْنَةَ.

أولا: تخريج الحديث:

أخرجه الإمام أحمد في مسنده (ح ١١٩٥٣) عن هشيم، بلفظ: شهدت وليمتين من نساء رسول الله ﷺ، قال: فما أطعمنا فيهما خبزا ولا لحما، قال: فمه؟ قال: الحيس، يعني التمر، والأقط، بالسمن.

كلاهما (سفيان بن عيينة، وهشيم) عن علي بن زيد بن جدعان.

والإمام أحمد في مسنده (ح ١٣٨٠٥) من طريق عبدالله بن عمر العمري، عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة، بنحو حديث هشيم.

كلاهما (علي بن زيد، وإسحاق بن عبدالله) عن أنس ﷺ.

ثانيا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

قال الإمام أبو عبدالله بن ماجه: لَمْ يُحَدِّثْ بِهِ إِلاَّ ابْنُ عُيَيْنَةَ.

كذا قال، وقد تقدم أن هُشيماً تابع سفيان بن عيينة، فرواه عن علي بن زيد بن جدعان، والله تعالى أعلم.

ثالثا: الحكم على الحديث:

حديث أنس ﷺ، إسناده حسنٌ، بمجموع طريقيه، والله تعالى أعلم.

* * *

الحديث الحادي عشر:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب الطلاق: بابُ طلاق البتة):

٢٠٥١/ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالا: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ، عَنْ الزُّبَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدَ بْنِ رُكَانَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ: أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: مَا أَرَدْتَ بِهَا؟ قَالَ: وَاحِدَةً، قَالَ: آللَّهِ! مَا أَرَدْتَ بِهَا إِلاَّ وَاحِدَةً؟ قَالَ: آللَّهِ! مَا أَرَدْتُ بِهَا إِلاَّ وَاحِدَةً، قَالَ: فَرَدَّهَا عَلَيْهِ.

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَاجَه: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ؛ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ الطَّنَافِسِيَّ، يَقُولُ: مَا أَشْرَفَ هَذَا الْحَدِيثَ!.

قَالَ ابْنُ مَاجَه: أَبُو عُبَيْدٍ تَرَكَهُ [نَاحِيَةً][1]، وَأَحْمَدُ جَبُنَ عَنْهُ.

أولا: تخريج الحديث:

رواه الإمام ابن ماجه ههنا، عن أبي بكر بن أبي شيبة (وهو في مصنفه ٥/٦٥)، وعلي بن محمد، كلاهما عن وكيع، بنحوه.

وأبو داود في سننه (٢٢٠٨) في الطلاق: باب في البتة، بنحوه.

وقال أبو داود عقبه: وهذا أصحُّ من حديث ابن جريج: أن ركانة طلق امرأته ثلاثا؛ لأنهم أهل بيته، وهم أعلم به، وحديث ابن جريج رواه عن بعض بني أبي رافع، عن عكرمة، عن ابن عباس.

وأبو يعلى في مسنده (١٥٣٧، ١٥٣٨) ـ ومن طريقه: رواه ابن حبان في صحيحه (٤٢٧٤) ـ بنحوه.

والدارقطني في سننه (٣٩٨١) عن أبي القاسم؛ عبدالله بن محمد، بنحوه.

ثلاثتهم: (أبو داود السجستاني، وأبو يعلى الموصلي، وعبدالله بن محمد) عن أبي الربيع؛ سليمان بن داود العتكي.

والترمذي في جامعه (١١٧٧) في الطلاق واللعان: باب ما جاء في الرجل يطلق امرأته البتة، من طريق قبيصة، بنحوه. ونقل عن الإمام البخاري ههنا، وكذا في العلل الكبير (٢٩٨): أن هذا الحديث فيه اضطراب، ثم أشار إلى رواية عكرمة، عن ابن عباس ﷺ: أن ركانة طلق امرأته ثلاثا.

---

(١) في المطبوع (ناجية)، ولعلَّ الصواب ما أثبته.

والطيالسي في مسنده (١٢٨٤) ـ ومن طريقه: رواه البيهقي في الكبرى (٧/٣٤٢)، والخطيب في الأسماء المبهمة (١١٣). بنحوه.

والعقيلي في الضعفاء الكبير (٢/٢٨٢) من طريق عارم. بنحوه.

وأبو يعلى في مسنده (١٥٣٨) عن شيبان. بنحوه.

والدارقطني في سننه (٣٩٨١) من طريق أبي نصر التمار. بنحوه.

سبعتهم: (وكيع بن الجراح، وسليمان بن داود العتكي، وقبيصة، والطيالسي، وعارم، وشيبان، وأبو نصر التمار) عن جرير بن حازم، عن الزبير بن سعيد الهاشمي، عن عبدالله بن يزيد بن ركانة، عن أبيه، عن جده ﷺ، عن النبي ﷺ.

وفي جميع الروايات: عن عبدالله بن علي بن يزيد بن ركانة، سوى رواية الترمذي، وأبي الربيع الزهراني، ففيهما: عن عبدالله بن يزيد بن ركانة.

وأخرجه الدارقطني في سننه (٣٩٨٢) من طريق حبان، عن ابن المبارك، عن الزبير بن سعيد، عن عبدالله بن علي بن يزيد بن ركانة، قال: كان جدي ركانة بن عبد يزيد طلق امرأته البتة... بنحوه.

وأخرجه الدارقطني في سننه (٣٩٨٣) من طريق إسحاق بن أبي إسرائيل، عن عبدالله بن المبارك، عن الزبير بن سعيد، عن عبدالله بن علي بن السائب، عن جده ركانة بن عبد يزيد: أنه طلق امرأته البتة... بنحوه.

ثانيا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

قال الإمام أبو عبدالله بن ماجه: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ الطَّنَافِسِيَّ، يَقُولُ: مَا أَشْرَفَ هَذَا الْحَدِيثَ.

ثم قال ابن ماجه: أَبُو عُبَيْدٍ تَرَكَهُ [نَاحِيَةً]، وَأَحْمَدُ جَبُنَ عَنْهُ.

أما الطنافسي، فهو أبو الحسن، علي بن محمد بن إسحاق الطنافسي (عس، ق).

وهو ثقةٌ، عابدٌ[1].

وقد تقدم في التمهيد، أنه من شيوخ الإمام ابن ماجه.

والطنافسي قال ذلك في حق هذا الحديث؛ لكون رواته: الزبير بن سعيد، وآبائه، من بني هاشم، فهو يشير إلى شرف الإسناد من هذه الناحية.

وقد أورد قوله هذا، ابنُ قدامة في المغني (١٠/٣٦٤).

---

(١) انظر: التقريب (٤٠٥).

وأبو عبيد، هو القاسم بن سلّام (خت، د، ت)، قال عنه ابن حجر: الإمام المشهور، ثقةٌ، فاضلٌ، مصنف... ولم أر له في الكتب حديثا مسندا، بل من أقواله في شرح الغريب[1].

وأحمدُ، هو أبو عبدالله، الإمام.

وذكر الإمام ابن ماجه، أن أبا عبيد ترك ما دلّ عليه هذا الحديث ناحيةً.

وأن الإمام أحمد، قد جبُن عنه.

أما ترك أبو عبيد له ناحيةً، فلعله إنما تركه لضعف إسناده.

وأما كون الإمام أحمد جبُن عنه، فلعل المقصود ما ورد في مسائل الإمام أحمد رواية صالح (١٨٠)؛ قال: كذلك الخلية، والبرية، والبائن، لا أقول فيها شيئا، وأخاف أن تكون ثلاثا.اهـ

فهذا هو المراد بكون الإمام أحمد جبُن عنه، يعني أنه لم يقضِ في هذه اللفظة التي هي البتة بشيء، وأنه قال: لا أقول فيها شيئا، وأخاف أن تكون ثلاثا.

وتقدم نقل الإمام الترمذي، عن الإمام البخاري: أن هذا الحديث فيه اضطرابٌ.

وتبين من تخريج الحديث، أنه قد روي على أوجه مختلفة.

وتقدم قول الإمام أبي داود: وهذا أصحُّ من حديث ابن جريج: أن ركانة طلق امرأته ثلاثا؛ لأنهم أهل بيته، وهم أعلم به، وحديث ابن جريج رواه عن بعض بني أبي رافع، عن عكرمة، عن ابن عباس.

ونقل الحافظ ابن القيم في تهذيب السنن (٣/١٣٤) أن الترمذي ذكر في كتاب العلل عن البخاري: أنه مضطرب، تارة قيل فيه ثلاثا، وتارة قيل فيه: واحدة.

ولم أجده بهذا التفصيل في علل الترمذي (٢٩٨).

فيؤخذ من هذا، أن الاضطراب الحاصل في هذا الحديث: كون بعض الرواة ذكر أنه طلق امرأته البتة؛ فاحتُسبت واحدة بناء على نيته، وبعضهم ذكر أنه طلقها ثلاثا.

وقال العقيلي في الضعفاء (٢/٢٨٢) في ترجمة عبدالله بن علي بن يزيد: لا يتابع على حديثه، مضطرب الإسناد.

---

(١) انظر: التقريب (٤٥٠).

ثالثاً: الحكم على الحديث:

الحديث إسناده ضعيف، ووصفه غير واحد من الحفاظ بأنه مضطرب.

قال الإمام البخاري في التاريخ الكبير (٦/ ٣٠١): علي بن يزيد بن ركانة القرشي، عن أبيه،لم يصح حديثه.

وحكى المنذري في مختصر السنن (٣/ ١٣٤) عن أحمد أنه كان يضعف طرق هذا الحديث.

* * *

الحديث الثاني عشر:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب العتق: بابُ المدبر):

٢٠٥١/ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ ظَبْيَانَ، عَنْ عُبَيْدِاللَّهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: الْمُدَبَّرُ مِنَ الثُّلُثِ.

قَالَ ابْنُ مَاجَه: سَمِعْتُ عُثْمَانَ ـ يَعْنِي ابْنَ أَبِي شَيْبَةَ ـ يَقُولُ: هَذَا خَطَأٌ. يَعْنِي حَدِيثَ الْمُدَبَّرُ مِنَ الثُّلُثِ. قَالَ أَبُو عَبْدِاللَّهِ: لَيْسَ لَهُ أَصْلٌ.

أولا: تخريج الحديث:

أخرجه ابن عدي في الكامل (١٨٨/٥) عن الحسن بن سفيان. بمثله.

كلاهما: (ابن ماجه، والحسن بن سفيان) عن عثمان بن أبي شيبة.

والعقيلي في الضعفاء (٢٣٤/٣) عن محمد بن موسى. بمثله.

والطبراني في الكبير (١٣٣٦٥) عن أحمد بن النضر العسكري. بمثله.

وابن عدي في الكامل (١٨٨/٥) عن عمر بن سنان، وابن قتيبة، ومحمد بن تمام، وعبدالرحمن بن عبيدالله. بمثله.

ستتهم: (محمد بن موسى، وأحمد بن النضر، وعمر بن سنان، وابن قتيبة، ومحمد بن تمام، وعبدالرحمن بن عبيدالله) عن محمد بن قدامة بن أعين المصيصي.

وابن عدي في الكامل (١٨٧/٥) عن أبي يعلى. بمثله.

والخطيب في تاريخ بغداد (٤٤٣/١١) من طريق أحمد بن الحسن بن عبدالجبار الصوفي. بنحوه.

كلاهما: (أبو يعلى، وأحمد بن الحسن) عن إسحاق بن إبراهيم بن أبي إسرائيل.

والطبراني في الكبير (١٣٣٦٥) من طريق خالد بن خداش. بمثله.

والدارقطني في سننه (٤٢٦٣) بمثله.

والخطيب في تاريخ بغداد (٤٤٣/١١) من طريق داود بن رشيد. بنحوه.

كلاهما: (الدارقطني، وداود بن رشيد) عن يعقوب بن إبراهيم البزاز.

والدارقطني في سننه (٤٢٦٣) بمثله.

وابن عدي في الكامل (١٨٨/٥) بمثله.

كلاهما: (الدارقطني، وابن عدي) عن أبي محمد بن صاعد.

وابن عدي في الكامل (٥/ ١٨٨) عن صالح بن يونس. بمثله.

ثلاثتهم: (يعقوب بن إبراهيم، وأبو محمد بن صاعد، وصالح بن يونس) عن علي بن مسلم الطوسي.

وابن عدي في الكامل (٥/ ١٨٨) من طريق سفيان بن وكيع. بمثله.

وأشار إلى روايته البيهقي في الكبرى (١٠/ ٣١٤).

وابن عدي في الكامل (٥/ ١٨٨) من طريق: أبي كريب، وعبيد بن هشام الحلبي، وأبي همام، وجبارة، وعبدالرحمن بن يونس، ومحمد بن بكر بن خالد القصير، وبركة بن محمد الحلبي، وابن الأصفهاني. بمثله.

والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٣١٤) من طريق علي بن سلمة اللبقي. بمثله.

كلهم: (عثمان بن أبي شيبة، ومحمد بن قدامة، وإسحاق بن إبراهيم، وخالد بن خداش، وعلي بن مسلم، وسفيان بن وكيع، وأبو كريب، وعبيد بن هشام الحلبي، وأبي همام، وجبارة، وعبدالرحمن بن يونس، ومحمد بن بكر بن خالد القصير، وبركة بن محمد الحلبي، وابن الأصفهاني، وعلي بن سلمة) عن علي بن ظبيان، عن عبيدالله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر ﷺ، عن النبي ﷺ.

وأخرجه الشافعي (كما في تحفة الأشراف ٨٠٦٥) ومن طريقه: ابن عدي في الكامل (٥/ ١٨٧)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٣١٤) عن علي بن ظبيان موقوفا.

وقال علي بن ظبيان: كنت أحدثه مرفوعا، فقال أصحابنا: ليس بمرفوع، هو موقوف على ابن عمر، فوقفته.

قال الشافعي: الحفاظ الذين حدثوه، يقفونه على ابن عمر.

وأخرجه الدارمي في مسنده (٣٣٣٦) عن منصور بن سلمة، عن شريك، عن أشعث.

وأشار ابن أبي حاتم في العلل (٢٨٠٣) إلى رواية خالد بن إلياس.

كلاهما: (أشعث، وخالد بن إلياس) عن نافع، عن ابن عمر ﷺ: قال: المدبر من الثلث.

ثانيا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

قال الإمام أبو عبدالله بن ماجه: سَمِعْتُ عُثْمَانَ -يَعْنِي ابْنَ أَبِي شَيْبَةَ- يَقُولُ: هَذَا خَطَأٌ. يَعْنِي حَدِيثَ الْمُدَبَّرِ مِنَ الثُّلُثِ. قَالَ أَبُو عَبْدِاللَّهِ: لَيْسَ لَهُ أَصْلٌ.

وقال العقيلي في الضعفاء (٣/ ٢٣٤): ولا يعرف إلا به. يعني علي بن ظبيان.

وقال ابن أبي حاتم في العلل (٢٨٠٣): قال أبو زرعة: هذا حديث باطل، و امتنع من قراءته، ثم أشار ابن أبي حاتم إلى أنه من قول ابن عمر ﷺ، موقوفا عليه.

وقال الداقطني في الغرائب والأفراد (الأطراف ٣/٤٦٨) تفرد به علي بن عبدالله القاضي عنه مرفوعا.

وقال في سننه (٤٢٦٥) عقب روايته للموقوف: هذا هو الصحيح، موقوفٌ، وما قبله لا يثبت مرفوعا، ورواته ضعفاء.

وقال ابن عبدالبر في التمهيد (٧/٤٣٧): انفرد به علي بن ظبيان، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن بن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: (المدبر من الثلث) وهذا خطا من علي بن ظبيان، لم يتابع عليه، وإنما يرويه غيره، عن عبيدالله بن عمر، عن نافع، عن بن عمر. قوله. وعلي بن ظبيان كان قاضيا ببغداد تركوه لهذا الحديث وشبهه فهو عندهم متروك الحديث.

وقال البيهقي في الكبرى (١٠/٣١٤): الصحيح موقوف، كما رواه الشافعي.

وقال البيهقي في السنن الصغرى (٤٨١١): رفعه علي بن ظبيان، وهو خطأ.

ثالثا: الحكم على الحديث:

حديث ابن عمر ﷺ، مرفوعاً، إسناده ضعيفٌ، فيه علي بن ظبيان العبسي (ق)، وهو: ضعيف[1].

وقد بين الحفاظ فيما تقدم، أن رفعه خطأ، وأن الصواب كونه موقوفا، والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر: التقريب (٤٠٢).

الحديث الثالث عشر:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب الحدود: باب الرجل يجد مع امرأته رجلاً):

٢٦٠٦/ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ. حَدَّثَنَا وَكِيعٌ. عَنِ الْفَضْلِ بْنِ دَلْهَمٍ. عَنِ الْحَسَنِ. عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ حُرَيْثٍ. عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْمُحَبِّقِ. قَالَ: قِيلَ لِأَبِي ثَابِتٍ؛ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ حِينَ نَزَلَتْ آيَةُ الْحُدُودِ. وَكَانَ رَجُلاً غَيُوراً: أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّكَ وَجَدْتَ مَعَ امْرَأَتِكَ رَجُلاً. أَيَّ شَيْءٍ كُنْتَ تَصْنَعُ؟ قَالَ: كُنْتُ ضَارِبَهُمَا بِالسَّيْفِ. أَنْتَظِرُ حَتَّى أَجِيءَ بِأَرْبَعَةٍ؟ إِلَى مَا ذَاكَ قَدْ قَضَى حَاجَتَهُ. وَذَهَبَ! أَوْ أَقُولُ: رَأَيْتُ كَذَا. وَكَذَا. فَتَضْرِبُونِي الْحَدَّ. وَلا تَقْبَلُوا لِي شَهَادَةً أَبَدًا؟ قَالَ: فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ. فَقَالَ: كَفَى بِالسَّيْفِ شَاهِداً. ثُمَّ قَالَ: لا. إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَتَابَعَ فِي ذَلِكَ السَّكْرَانُ. وَالْغَيْرَانُ.

قَالَ أَبُو عَبْدِاللَّهِ. يَعْنِي ابْنَ مَاجَهْ: سَمِعْتُ أَبَا زُرْعَةَ يَقُولُ: هَذَا حَدِيثُ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّنَافِسِيِّ. وَفَاتَنِي مِنْهُ.

أولا: تخريج الحديث:

روى هذا الحديث الفضل بن دلهم. واختلف عليه على وجهين:

الأول : من رواه عن الفضل. عن الحسن. عن قبيصة بن حريث. عن سلمة بن المحبق ﷺ.

الثاني: من رواه عن الفضل. عن الحسن. عن سلمة بن المحبق ﷺ. عن عبادة بن الصامت ﷺ. عن النبي ﷺ.

أ/تخريج الوجه الأول:

أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١٥٩١٠) ولفظه: قال رسول الله ﷺ: خذوا عني. خذوا عني. قد جعل الله لهن سبيلا: البكر بالبكر جلد مائة. ونفي سنة. والثيب بالثيب جلد مائة. والرجم.

والطحاوي في شرح المعاني (٣/١٣٤) من طريق يحيى الحماني. نحو حديث الإمام أحمد.

ثلاثتهم: (علي بن محمد. والإمام أحمد. ويحيى الحماني) عن وكيع بن الجراح. عن الفضل بن دلهم. عن الحسن. عن قبيصة بن حريث. عن سلمة بن المحبق ﷺ.

ب/ تخريج الوجه الثاني:

أخرجه أبو داود في سننه (٤٤١٧) في الحدود: باب في الرجم. عن محمد بن عوف الطائي. عن الربيع بن روح بن خليد. عن محمد بن خالد الوهبي. عن الفضل بن دلهم. بنحوه.

وقال أبو داود عقبه: روى وكيع، أول هذا الحديث، عن الفضل بن دلهم، عن الحسن، عن قبيصة بن حريث، عن سلمة بن المحبق، عن النبي ﷺ.

وإنما هذا إسناد حديث ابن المحبق: أن رجلا وقع على جارية امرأته.

قال أبو داود: الفضل بن دلهم ليس بالحافظ، كان قصابا بواسط. اهـ.

والطحاوي في شرح المعاني (٣/١٣٤) من طريق قتادة بن دعامة، بنحو حديث الإمام أحمد.

كلاهما: (الفضل بن دلهم، وقتادة) عن الحسن، عن سلمة بن المحبق ﷺ.

ومسلم في صحيحه (٤٤١٤) في الحدود: باب حد الزنى، من طريق حطان بن عبدالله، بنحو حديث الإمام أحمد.

كلاهما: (سلمة بن المحبق، وحطان بن عبدالله) عن عبادة بن الصامت، عن النبي ﷺ.

ثانيا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

قَالَ الإمام أَبُو عَبْدِاللَّهِ بْنَ مَاجَهْ: سَمِعْتُ أَبَا زُرْعَةَ يَقُولُ: هَذَا حَدِيثُ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّنَافِسِيِّ، وَفَاتَنِي مِنْهُ.

وقال الأثرم (كما في تهذيب الكمال ٢٣/٢٢١): سمعت أبا عبدالله، ذكر حديث الفضل بن دلهم، عن الحسن، عن قبيصة بن حريث، عن سلمة بن المحبق، عن النبي ﷺ: خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا.

قال: هذا حديثٌ منكرٌ. يعني: خطأ. اهـ.

قلت: يؤيد تفسيره قصد الإمام أحمد بالمنكر أنه الخطأ، ما يرد عن أبي حاتم بعده.

وقال ابن أبي حاتم في العلل (١٣٧٠): سألت أبي، عن حديث رواه الفضل بن دلهم، عن الحسن، عن قبيصة بن حريث، عن سلمة بن المحبق، عن النبي ﷺ: خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا. الحديث؟ قال أبي: هذا خطأ؛ إنما أراه: الحسن، عن حطان، عن عبادة بن الصامت، عن النبي ﷺ.

وقال الإمام البخاري في التاريخ الكبير (٧/١١٦): الفضل بن دلهم، سمع الحسن، عن قبيصة، عن سلمة بن المحبق، عن النبي ﷺ قال: للبكر، جلد مائة، وتغريب عام. روى عنه كيع.

وقال قتادة، وسلام: عن الحسن، عن حطان، عن عبادة، عن النبي ﷺ. وهذا أصح.

فظهر مما سبق أن حديث الفضل بن دلهم، عن الحسن، عن سلمة بن المحبق ﷺ، خطأ.

وأن الصواب، روايته عن الحسن، عن سلمة بن المحبق ﷺ، عن عبادة بن الصامت ﷺ، عن النبي ﷺ.

رابعا: الحكم على الحديث:

الحديث من وجهه المرجح، إسناده صحيح، وقد رواه الإمام مسلم في صحيحه، كما تقدم بيانه.

* * *

الحديث الرابع عشر:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب الديات: بابُ الجارح يفتدي بالقود):

٢٦٣٨/ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَنْبَأَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ أَبَا جَهْمِ بْنَ حُذَيْفَةَ مُصَدِّقًا، فَلاجَّهُ رَجُلٌ فِي صَدَقَتِهِ، فَضَرَبَهُ أَبُو جَهْمٍ، فَشَجَّهُ، فَأَتَوْا النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالُوا: الْقَوَدَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَكُمْ كَذَا وَكَذَا، فَلَمْ يَرْضَوْا، فَقَالَ: لَكُمْ كَذَا، وَكَذَا، فَرَضُوا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنِّي خَاطِبٌ عَلَى النَّاسِ، وَمُخْبِرُهُمْ بِرِضَاكُمْ، قَالُوا: نَعَمْ، فَخَطَبَ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ: إِنَّ هَؤُلاءِ اللَّيْثِيِّينَ أَتَوْنِي يُرِيدُونَ الْقَوَدَ، فَعَرَضْتُ عَلَيْهِمْ كَذَا، وَكَذَا، أَرَضِيتُمْ؟ قَالُوا: لا! فَهَمَّ بِهِمْ الْمُهَاجِرُونَ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَكُفُّوا، فَكَفُّوا، ثُمَّ دَعَاهُمْ، فَزَادَهُمْ، فَقَالَ: أَرَضِيتُمْ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: إِنِّي خَاطِبٌ عَلَى النَّاسِ، وَمُخْبِرُهُمْ بِرِضَاكُمْ، قَالُوا: نَعَمْ، فَخَطَبَ النَّبِيُّ ﷺ، ثُمَّ قَالَ: أَرَضِيتُمْ؟ قَالُوا: نَعَمْ.

قَالَ ابْنُ مَاجَه: سَمِعْت مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى، يَقُولُ: تَفَرَّدَ بِهَذَا مَعْمَرٌ، لا أَعْلَمُ رَوَاهُ غَيْرُهُ.

أولا: تخريج الحديث:

روى هذا الحديث الزهري، واختلف عليه على وجهين:

الأول: من رواه عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها.

الثاني: من رواه عن الزهري، قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ استعمل أبا جهم...إلخ.

أخرجه ابن الجارود في المنتقى (٨٤٥) بنحوه.

كلاهما: (ابن ماجه، وابن الجارود) عن محمد بن يحيى الذهلي.

وأبو داود في سننه (٤٥٣٤) ـ ومن طريقه: البيهقي في الكبرى (٨/ ٤٩) ـ في الديات: باب العامل يصاب على يديه خطأ. عن محمد بن داود بن سفيان. بنحوه.

والنسائي في المجتبى (٤٧٨٢) وكذا في الكبرى (٦٩٨٠) في القسامة: السلطان يصاب على يده. عن محمد بن رافع. بنحوه.

والإمام أحمد في مسنده (٢٥٩٥٨) بنحوه.

وإسحاق بن راهويه في مسنده (٨٤٨) بنحوه.

وابن أبي عاصم في الديات (٨٨) عن سلمة بن شبيب. بنحوه.

والطحاوي في شرح المشكل (٤٥٣٨) من طريق الحسين بن مهدي الأبلي. بنحوه.

وابن حبان في صحيحه (٤٤٨٧) من طريق فياض بن زهير، بنحوه مختصرا.

ثمانيتهم: (محمد بن يحيى، ومحمد بن داود، ومحمد بن رافع، والإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه، وسلمة بن شبيب، والحسين بن مهدي، وفياض بن زهير) عن عبدالرزاق.

وهو في مصنف عبدالرزاق (١٨٠٣٢): عن معمر، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها.

ب /تخريج الوجه الثاني:

أخرجه البيهقي في الكبرى (٨/ ٤٩) من طريق يونس بن يزيد، عن الزهري، قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ استعمل أبا جهم على صدقة، فضرب رجلا من بني ليث فشجه... الحديث.

ثانيا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

قال الإمام أبو عبدالله بن ماجه: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى يَقُولُ: تَفَرَّدَ بِهَذَا مَعْمَرٌ، لا أَعْلَمُ رَوَاهُ غَيْرُهُ.

نقل الإمام ابن ماجه، عن شيخه محمد بن يحيى الذهلي، أنه قال: تفرد بهذا معمرٌ، لا أعلم رواه غيره.

والمقصود أن معمر، تفرد بروايته موصولا.

وكأن الحافظ محمد بن يحيى الذهلي، يشير إلى مخالفة يونس بن يزيد لمعمر، وقد سبق تخريجها.

وأما الحافظ البيهقي فقد رجح رواية معمر، فقال في معرفة السنن والآثار (١٢/ ٥٩): رواه معمر موصولا، ورواه يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، قال: بلغنا... فذكره، منقطعا، ومعمر بن راشد حافظ، قد أقام إسناده، فقامت به الحجة.

ويظهر مما سبق أن رواية معمر أرجح من رواية يونس بن يزيد.

ومعمر بن راشد، ثقة، من أرفع أصحاب الزهري، وهو مقدم فيه على يونس بن يزيد.

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث من وجهه المرجح الموصول، إسناده صحيحٌ.

الحديث الخامس عشر:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب الذبائح: بابُ الفرعة والعتيرة):

٣١٦٩ / حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ الْعَدَنِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: لا فَرَعَةَ وَلا عَتِيرَةَ.

قَالَ ابْن مَاجَه: هَذَا مِنْ فَرَائِدِ الْعَدَنِيِّ.

أولا: تخريج الحديث:

أخرجه ابن ماجه ههنا، عن ابن أبي عمر، عن سفيان بن عيينة، عن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن ابن عمر ﷺ.

وخالف ابن أبي عمر غيره: فأخرجه الحميدي في مسنده (١٠٩٥) بمثله، وزاد فيه: قال الزهري: والفرع أول النتاج، والعتيرة شاة تذبح عن كل أهل بيت في رجب.

وابن أبي شيبة في مصنفه (٨/ ٢٥٢) بمثله.

والإمام أحمد في مسنده (٧٢٥٦) بمثله.

والدارمي في مسنده (١٩٧٠) عن محمد بن عيسى. بمثله.

والبخاري في صحيحه (٥٤٧٤) في العقيقة: باب الفرع. عن علي بن عبدالله. بمثله.

ومسلم في صحيحه (٥١١٦) في الأضاحي: باب الفرع والعتيرة. عن يحيى بن يحيى التميمي، وابن أبي شيبة، وعمرو الناقد، وزهير بن حرب. بمثله.

وأبو داود في سننه (٢٨٣١) في الضحايا: باب في العتيرة. عن أحمد بن عبدة. بمثله.

والنسائي في المجتبى (٤٢٢٧) في الفرع والعتيرة: باب لا فرع ولا عتيرة. عن إسحاق بن إبراهيم. بمثله.

وابن ماجه في سننه (٣١٦٨) وهو الحديث الذي قبل هذا. عن ابن أبي شيبة، وهشام بن عمار. بمثله.

وابن الجارود في المنتقى (٩١٣) عن محمود بن آدم. بمثله.

وأبو يعلى في مسنده (٥٨٧٩) عن عمرو الناقد. بنحوه.

تسعتهم: (الحميدي، وابن أبي شيبة، والإمام أحمد، ويحيى بن يحيى التميمي، وعمرو الناقد، وزهير بن حرب، وأحمد بن عبدة، وإسحاق بن إبراهيم، وهشام بن عمار) عن سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة ﷺ.

ثانيا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

قال الإمام أبو عبدالله بن ماجه: هَذَا مِنْ فَرَائِدِ الْعَدَنِيِّ.

أورد الحافظ في النكت الظراف (٦٦٤٨) تعليق الإمام ابن ماجه فقال: قال ابن ماجه: هذا من إفراد ابن أبي عمر.

ويظهر أن المراد بذلك. أن ابن أبي عمر قد تفرد بروايته عن ابن عيينة على هذا الوجه.

وبالنظر في هذا الاختلاف على ابن عيينة، يظهر رجحان رواية من رواه عنه، فجعله من مسند أبي هريرة ﷺ، لما يأتي:

١- أن رواة الوجه الراجح يفضلون من خالفهم من حيث العدد.

فقد رواه عن سفيان من هذا الوجه: تسعة من الرواة، في حين أن مخالفهم واحد فقط.

٢- أن صاحبي الصحيح أخرجاه من الوجه الراجح ههنا.

٣- متابعة معمر بن راشد، لسفيان بن عيينة، فقد أخرجه البخاري في صحيحه (٥٤٧٣) في العقيقة: باب الفرع، ومسلم في صحيحه (٥١١٦) في الأضاحي: باب الفرع و العتيرة، من طريق معمر، بمثله.

٤- تنصيص بعض أئمة هذا الشأن بأن ابن أبي عمر تفرد به.

فقد قال ابن ماجه ههنا: هَذَا مِنْ فَرَائِدِ الْعَدَنِيِّ.

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث من وجهه المرجح إسناده صحيح، وقد أخرجه الشيخان كما تقدم بيانه.

* * *

الحديث السادس عشر:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب الأطعمة: بابُ النهي أن يعاب الطعام):

٣٢٥٩ / حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُالرَّحْمَنِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: مَا عَابَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَعَامًا قَطُّ، إِنْ رَضِيَهُ أَكَلَهُ، وَإِلاَّ تَرَكَهُ.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي يَحْيَى، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، مِثْلَهُ.

قَالَ أَبُو بَكْرٍ: نُخَالِفُ فِيهِ، يَقُولُونَ: عَنْ أَبِي حَازِمٍ.

أولا: تخريج الحديث:

روى هذا الحديث الأعمش، واختلف عليه على وجهين:

الأول: من رواه عن الأعمش، عن أبي حازم، عن أبي هريرة ﷺ.

الثاني: من رواه عن الأعمش، عن أبي يحيى، عن أبي هريرة ﷺ.

أما الوجه الأول، فأخرجه ابن ماجه ههنا، عن محمد بن بشار.

والإمام أحمد في مسنده (١٠١٤١) بنحوه.

كلاهما: (محمد بن بشار، والإمام أحمد) عن عبدالرحمن بن مهدي.

والبخاري في صحيحه (٥٤٠٩) في الأطعمة: باب ما عاب النبي ﷺ طعاما. عن محمد بن كثير. بنحوه.

وأبو داود في سننه (٣٧٦٤) في الأطعمة: باب في كراهية ذم الطعام. بنحوه.

وابن حبان في صحيحه (٦٤٣٧) عن أبي خليفة. بنحوه.

وأبو الشيخ في أخلاق النبي ﷺ (١٦٣) بنحوه.

أربعتهم: (البخاري، وأبو داود، وأبو خليفة، وأبو الشيخ) عن محمد بن كثير.

ومسلم في صحيحه (٥٣٨٢) في الأطعمة: بابٌ لا يعيب الطعام. من طريق عبدالرزاق، وعبدالملك بن عمرو، وعمر بن سعد الحفري. بنحوه.

والترمذي في جامعه (٢٠٣١) في البر والصلة: باب ما جاء في ترك العيب للنعمة. عن أحمد بن محمد، عن عبدالله بن المبارك. بنحوه.

وقال: حسن صحيح.

والإمام أحمد في مسنده (١٠١٤١) عن يحيى بن سعيد القطان. قرنه بابن مهدي.

سبعتهم: (عبدالرحمن بن مهدي، ومحمد بن كثير، وعبدالرزاق، وعبدالملك بن عمرو، وعمر بن سعد الحفري، وعبدالله بن المبارك، ويحيى بن سعيد القطان) عن سفيان الثوري.

والبخاري في صحيحه (٣٥٦٣) في المناقب: باب صفة النبي ﷺ، عن علي بن الجعد، بنحوه.

والإمام أحمد في مسنده (١٠٢١٢) عن محمد بن جعفر، بنحوه، أطول منه.

كلاهما: (علي بن الجعد، ومحمد بن جعفر) عن شعبة بن الحجاج.

ومسلم في صحيحه (٥٣٨٤) في الطعمة: باب لا يعيب الطعام، عن أبي كريب، ومحمد بن المثنى، بنحوه.

وابن حبان في صحيحه (٦٤٣٦) من طريق عبدالرحمن بن عمرو البجلي، بنحوه.

ثلاثتهم: (أبو كريب، ومحمد بن المثنى، وعبدالرحمن بن عمرو) عن أبي معاوية: زهير بن معاوية.

ومسلم في صحيحه (٥٣٨٠) في الأطعمة: باب لا يعيب الطعام، عن يحيى بن يحيى، وزهير بن حرب، وإسحاق بن إبراهيم، عن جرير، بنحوه.

وأبو يعلى في مسنده (٦٢١٤) بنحوه.

كلاهما: (مسلم، وأبو يعلى) عن أبي خيثمة: زهير بن حرب.

ومسلم في صحيحه (٥٣٨٠) في الأطعمة: باب لا يعيب الطعام، عن يحيى بن يحيى، وإسحاق بن إبراهيم، بنحوه.

ثلاثتهم: (زهير بن حرب، ويحيى بن يحيى، وإسحاق بن إبراهيم) عن جرير.

والإمام أحمد في مسنده (١٠٢٤٢) بنحوه.

والبيهقي في الآداب (٥٠٣) من طريق إبراهيم بن عبدالله، بنحوه.

كلاهما: (الإمام أحمد، وإبراهيم بن عبدالله) عن وكيع.

وفيه: عن الأعمش قال: أرى أبا حازم ذكره، عن أبي هريرة قال...

خمستهم: (سفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج، وأبو معاوية، وجرير، ووكيع) عن الأعمش، عن أبي حازم، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وأما الوجه الثاني فأخرجه الإمام ابن ماجه ههنا.

ومسلم في صحيحه (٥٣٨٣) في الأطعمة: باب لا يعيب الطعام.

كلاهما: (ابن ماجه، ومسلم) عن أبي بكر بن أبي شيبة.

ومسلم في صحيحه (٥٣٨٣) في الأطعمة: باب لا يعيب الطعام. عن أبي كريب، وعمرو الناقد، ومحمد بن المثنى. قرنهم. بنحوه.

والإمام أحمد في مسنده (٩٥٠٧) بنحوه.

خمستهم: (ابن أبي شيبة، وأبو كريب، وعمرو الناقد، ومحمد بن المثنى، والإمام أحمد) عن أبي معاوية.

وأبو الشيخ في أخلاق النبي ﷺ (١٦٣) من طريق محمد بن يوسف، عن سفيان، بمثله.

كلاهما: (أبو معاوية، وسفيان) عن الأعمش، عن أبي يحيى مولى آل جعدة، عن أبي هريرة ﷺ.

ثانيا: دراسة التعليق على الحديث:

نقل الإمام ابن ماجه، عن شيخه ابن أبي شيبة أنه قال: نُخَالِفُ فِيهِ، يَقُولُونَ: عَنْ أَبِي حَازِمٍ.

وكلمة (نخالف) تحتمل أن تُقرأ بكسر اللام، أو بفتحها، ولعل الفتح أقرب، والمقصود أن ابن أبي شيبة، عندما رواه عن الأعمش، بين أن غيره يرويه عن الأعمش بخلاف روايته هو.

وبالنظر في كلا الروايتين عن الأعمش، يظهر صحتهما جميعا عنه.

فقد قال الحافظ في الفتح (٩/٤٨٥): للأعمش فيه شيخ آخر... واقتصر البخاري على أبي حازم؛ لكونه على شرطه، دون أبي يحيى... وقد أشار أبو بكر بن أبي شيبة، فيما رواه ابن ماجه عنه، إلى أن أبا معاوية تفرد بقوله: عن الأعمش، عن أبي يحيى... وذكره الدارقطني فيما انتقد على مسلم... والتحقيق أن هذا لا علة فيه؛ لرواية أبي معاوية الوجهين جميعا، وإنما كان يأتي هذا لو اقتصر على أبي يحيى، فيكون حينئذ شاذا، أما بعد أن وافق الجماعة على أبي حازم، فتكون زيادة محضة، حفظها أبو معاوية دون بقية أصحاب الأعمش، وهو من أحفظهم عنه، فيقبل.

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث من كلا الوجهين اللذين روي بهما إسناده صحيح، فقد أخرجه الشيخان من الوجه الأول، وأخرجه مسلم من الوجه الثاني أيضا.

الحديث السابع عشر:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب الأطعمة: بابُ لعق الأصابع):

٣٢٦٩ / حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ الْعَدَنِيُّ. حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ. عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ. عَنْ عَطَاءٍ. عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: إِذَا أَكَلَ أَحَدُكُمْ طَعَامًا، فَلَا يَمْسَحْ يَدَهُ، حَتَّى يَلْعَقَهَا. أَوْ يُلْعِقَهَا.

قَالَ سُفْيَانُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ قَيْسٍ، يَسْأَلُ عَمْرَو بْنَ دِينَارٍ: أَرَأَيْتَ حَدِيثَ عَطَاءٍ: لا يَمْسَحْ أَحَدُكُمْ يَدَهُ حَتَّى يَلْعَقَهَا أَوْ يُلْعِقَهَا. عَمَّنْ هُوَ؟ قَالَ: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ. قَالَ: فَإِنَّهُ حَدَّثَنَاهُ عَنْ جَابِرٍ؟

قَالَ: حَفِظْنَاهُ مِنْ عَطَاءٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَبْلَ أَنْ يَقْدَمَ جَابِرٌ عَلَيْنَا. وَإِنَّمَا لَقِيَ عَطَاءٌ جَابِرًا فِي سَنَةٍ جَاوَرَ فِيهَا بِمَكَّةَ.

أولا: تخريج الحديث:

أخرجه مسلم في صحيحه (٢٩٤ د) في الأطعمة: باب استحباب لعق الأصابع والقصعة. بمثله.

كلاهما: (ابن ماجه، ومسلم) عن محمد بن أبي عمر العدني.

والبخاري في صحيحه (٥٤٥٦ د) في الأطعمة: باب لعق الأصابع ومصها قبل أن تمسح بالمنديل. عن علي بن عبدالله. بنحوه.

ومسلم في صحيحه (٢٩٤ د) في الأطعمة: باب استحباب لعق الأصابع والقصعة. عن أبي بكر بن أبي شيبة، وعمرو الناقد. وإسحاق بن إبراهيم. بمثله.

والنسائي في الكبرى (٦٧٤٤) عن محمد بن عبدالله بن يزيد. بنحوه.

والحميدي في مسنده (٤٩٠) بنحوه.

وفيه: قال سفيان: فقال له عمرو بن قيس: يا أبا محمد! إنما حدثناه عطاء، عن جابر! فقال عمرو: والله لقد سمعته من عطاء، يحدثه عن ابن عباس قبل أن يقدم علينا جابر مكة.

قال سفيان: وإنما لقي عمرو وعطاء - إن شاء الله تعالى - جابر في سنة جاور فيها.

والإمام أحمد في مسنده (١٩٢٤) ومن طريقه: أبو نعيم في الحلية (٣/٣١٧) بنحوه.

و الدارمي في مسنده (٢٠٣٢) عن عمرو بن عون. بنحوه.

وأبو يعلى في مسنده (٢٥٠٣) عن محمد بن عباد المكي. بنحوه.

تسعتهم: (محمد بن أبي عمر العدني، وعلي بن عبدالله، وأبو بكر بن أبي شيبة، وعمرو الناقد، وإسحاق بن إبراهيم، و الحميدي، والإمام أحمد، وعمرو بن عون، ومحمد بن عباد) عن سفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار.

ومسلم في صحيحه (٥٢٩٥) في الأطعمة: باب استحباب لعق الأصابع والقصعة. من طريق حجاج بن محمد، وأبي عاصم، وروح بن عبادة. بنحوه.

وأبو داود في سننه (٣٨٤٧) في الأطعمة: باب في المنديل. عن مسدد. بنحوه.

والنسائي في الكبرى (٦٧٤٥) عن شعيب بن يوسف النيسابوري. بنحوه.

والإمام أحمد في مسنده (٣٢٣٤) بنحوه.

ثلاثتهم: (مسدد، وشعيب بن يوسف، والإمام أحمد) عن يحيى بن سعيد.

أربعتهم: (حجاج بن محمد، وأبو عاصم، وروح بن عبادة، ويحيى بن سعيد) عن ابن جريج.

كلاهما: (عمرو بن دينار، وابن جريج) عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عباس ﷺ.

ورواه عمر بن قيس، عن عطاء بن أبي رباح، عن جابر ﷺ. كما أشار إليه ابن ماجه ههنا.

ثانيا: دراسة التعليق على الحديث:

أورد الإمام أبو عبدالله بن ماجه، قول محمد بن أبي عمر، عن سفيان بن عيينة: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ قَيْسٍ، يَسْأَلُ عَمْرَو بْنَ دِينَارٍ: أَرَأَيْتَ حَدِيثَ عَطَاءٍ: لا يَمْسَحْ أَحَدُكُمْ يَدَهُ حَتَّى يَلْعَقَهَا أَوْ يُلْعِقَهَا، عَمَّنْ هُوَ؟ قَالَ: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ.

قَالَ: فَإِنَّهُ حَدَّثَنَاهُ، عَنْ جَابِرٍ؟

قَالَ: حَفِظْنَاهُ مِنْ عَطَاءٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَبْلَ أَنْ يَقْدَمَ جَابِرٌ عَلَيْنَا، وَإِنَّمَا لَقِيَ عَطَاءٌ جَابِرًا فِي سَنَةٍ جَاوَرَ فِيهَا بِمَكَّةَ.

وروى قول محمد بن أبي عمر هذا: أبو زرعة الدمشقي في تاريخه (٥١٤/١).

وتبين مما سبق: أن عطاء روى هذا الحديث، واختلف عليه على وجهين:

الأول: رواه عمرو بن دينار، وابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس ﷺ.

الثاني: رواه عمر بن قيس، عن عطاء، عن جابر ﷺ.

وبالنظر في هذا الاختلاف على عطاء بن أبي رباح، يظهر رجحان الوجه الأول الذي رواه عمرو بن دينار، على الوجه الذي رواه عمر بن قيس، وذلك للأسباب الآتية:

- ما ذكره عمرو بن قيس من سماعه هذا الحديث عن عطاء قبل أن يقدم جابر إلى مكة ويلقاه عطاء ويسمع منه.
- أن صاحبي الصحيح خرجاه من رواية عمرو بن دينار.

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث من وجهه المرجح، إسناده صحيحٌ، وقد أخرجه صاحبا الصحيح، كما تقدم بيانه. والله تعالى أعلم.

* * *

الحديث الثامن عشر:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب الأطعمة: بابُ القديد):

٣٣١٢/حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَسَدٍ، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ، فَكَلَّمَهُ، فَجَعَلَ تُرْعَدُ فَرَائِصُهُ، فَقَالَ لَهُ: هَوِّنْ عَلَيْكَ! فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلِكٍ، إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ.

قَالَ أَبُو عَبْدِاللَّهِ: إِسْمَعِيلُ وَحْدَهُ وَصَلَهُ.

أولا: تخريج الحديث:

أخرجه الإمام ابن ماجه ههنا.

والدارقطني في العلل (٦/١٩٥). ومن طريقه: الخطيب في تاريخ بغداد (٦/٢٧٧). عن حسين بن يحيى بن عياش، ومحمد بن مخلد.

وقال الدارقطني عقبه: تفرد به إسماعيل بن أبي الحارث، متصلا.

والخطيب في تاريخ بغداد (٦/٢٧٧) من طريق الحسن بن عبدالوهاب. بنحوه.

والحاكم في مستدركه (٢/٤٧) من طريق أحمد بن محمد بن صاعد. بنحوه.

وقال الحاكم عقبه: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه.

خمستهم: (ابن ماجه، وحسين بن يحيى، ومحمد بن مخلد، والحسن بن عبدالوهاب، وأحمد بن محمد بن صاعد) عن إسماعيل بن أبي الحارث.

والخطيب في تاريخ بغداد (٦/٢٧٨) من طريق إسماعيل بن علية. بنحوه.

وابن عساكر في تاريخ دمشق (٤/٨٢) من طريق محمد بن أسباط الأصبهاني، والحسين بن يحيى بن عياش القطان. بنحوه.

أربعتهم: (إسماعيل بن أسد، وإسماعيل بن علية، ومحمد بن أسباط، والحسين بن يحيى) عن جعفر بن عون، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن أبي مسعود ؓ.

ب/تخريج الوجه الثاني:

أخرجه الطبراني في الأوسط (١٢٨٢) من طريق شقران. بنحوه.

وقال الطبراني عقبه: لم يرو هذا الحديث عن إسماعيل، عن قيس، عن جرير، إلا عيسى، تفرد به شقران.

وابن عساكر في تاريخ دمشق (٨١/٤) من طريق هشيم بن عمرو. بنحوه.

وقال ابن عساكر عقبه: هذا غريب جدا من حديث جرير بن عبد الله وإنما يحفظ من حديث قيس عن أبي مسعود البدري وهو غريب أيضا.

كلاهما: (شقران، وهشيم بن عمرو) عن عيسى بن يونس.

والحاكم في مستدركه (٤٦٦/٢) من طريق عباد بن العوام. بنحوه.

وقال الحاكم عقبه: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه.

كلاهما: (عيسى بن يونس، وعباد بن العوام) عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبدالله ﷺ: أن رجلا أتى النبي بين يديه...

ج/تخريج الوجه الثالث:

أخرجه ابن سعد في الطبقات (٢٣/١) عن يزيد بن هارون، وعبدالله بن نمير. بنحوه.

والدارقطني في العلل (١٩٥/٦) من طريق عمر بن شبه، وحميد بن الربيع. بنحوه.

والخطيب في تاريخ بغداد (٢٧٨/٦) من طريق عبدالرحمن بن محمد بن منصور. بنحوه.

ثلاثتهم: (عمر بن شبه، وحميد بن الربيع، وعبدالرحمن بن محمد) عن يحيى بن سعيد القطان.

والخطيب في تاريخ بغداد (٢٧٨/٦) من طريق هشيم بن بشير، وزهير بن معاوية. بنحوه.

خمستهم: (يزيد بن هارون، وعبدالله بن نمير، ويحيى بن سعيد، وهشيم بن بشير، وزهير بن معاوية) عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، قال: أتى رجل رسول الله ﷺ.

ثانيا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

قال الإمام أبو عبدالله بن ماجه: إسماعيل وحده وصله.

والمقصود أن إسماعيل بن أبي الحارث تفرد بروايته موصولا.

وسئل الحافظ الدارقطني في العلل (١٠٦٣). ورواه عنه الخطيب في تاريخه (٢٧٧/٦) . عن حديث قيس بن أبي حازم، عن أبي مسعود: أن النبي ﷺ كلم رجلا، فأرعد، فقال: هون عليك، فإني لست بملك، إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد.

فقال: يرويه إسماعيل بن أبي الحارث، عن جعفر بن عون، عن إسماعيل، عن قيس، عن أبي مسعود. تفرد به إسماعيل بن أبي الحارث متصلا.

ورواه هاشم بن عمرو الحمصي، عن عيسى بن يونس، عن إسماعيل، عن قيس، عن جرير. وكلاهما وهم. والصواب: عن إسماعيل، عن قيس، مرسلا، عن النبي ﷺ.

وتعقبه الحافظ المزي، فقال في تهذيب الكمال (٣/٤٥): كذا قال! وقد ذكرنا أن ابن علية تابعه على اتصاله، فزال عنه الوهم، وصحَّ الحديث، والله أعلم.

قلت: تابعهما على وصله: محمد بن أسباط، والحسين بن يحيى، كما تقدم بيانه في التخريج.

ونقل الخطيب في تاريخ بغداد (٦/٢٧٧) عن الحسن بن عبدالوهاب، قال: سمعت إسماعيل بن أبي الحارث يقول: بعث إلي حجاج بن الشاعر، فقال: ألاَّ تحدث بهذا الحديث، إلا من سنة إلى سنة!، فقلت للرسول: أقرئه السلام، وقل له: ربما حدثت به في اليوم مرات!.

فهذا الإمام ابن ماجه، والحافظ الدارقطني، والحافظ حجاج الشاعر، كلهم يشيرون إلى خطأ إسماعيل بن أبي الحارث، في روايته لهذا الحديث موصولا.

فيظهر والله تعالى أعلم، أن الراجح رواية من رواه عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، مرسلا، عن النبي ﷺ.

ويمكن أن يستدل لهذا، بأن رواة الوجه المرجَّح ـ وهم: (يزيد بن هارون، وعبدالله بن نمير، ويحيى بن سعيد القطان، وهشيم بن بشير، وزهير بن معاوية) ـ فيهم حفاظ، أثبات، متقنون، بخلاف من خالفهم.

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث من وجهه المرجح، إسناده ضعيف؛ لأنه مرسل.

الحديث التاسع عشر:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب الأشربة: باب كل مسكر حرام):

٣٣٨٨/ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِالأَعْلَى، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ هَانِئٍ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ.

قَالَ ابْن مَاجَه: هَذَا حَدِيثُ الْمِصْرِيِّينَ.

أولا: تخريج الحديث:

كذا هو في المطبوع من سنن ابن ماجه في هذا الموضع، وبإسناده سواء في (١٥٧١) في الجنائز: باب ما جاء في النهي عن ضرب الخدود وشق الجيوب، بلفظ: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها، فإنها تزهد في الدنيا، وتذكر الآخرة".

وأورده المزي في تحفة الأشراف (٩٥٦٣) بلفظ: "كل مسكر حرام، وإني كنت نهيتكم عن الأوعية" الحديث.

والحديث رواه ابن جريج، واختلف عليه على وجهين:

الأول: من رواه عن ابن جريج، عن أيوب بن هانئ، عن مسروق، عن ابن مسعود ﷺ، عن النبي ﷺ.

الثاني: من رواه عن ابن جريج: حدثت عن مسروق، عن ابن مسعود ﷺ، عن النبي ﷺ.

أ/تخريج الوجه الأول:

أخرجه ابن ماجه ههنا.

والطحاوي في شرح المعاني (٤/١٨٥) ولفظه: "إني كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي...".

كلاهما: (ابن ماجه، والطحاوي) عن يونس بن عبدالأعلى.

وأبو يعلى في مسنده (٥٠٧٩) عن هارون بن معروف، بمثله.

والشاشي في مسنده (٣٩٧) عن عيسى بن أحمد العسقلاني، بمثله، مطولا.

وابن حبان في صحيحه (٩٨١) من طريق أحمد بن عيسى المصري، مطولا، دون الشاهد.

والطبراني في الكبير (١٠٣٠٤) من طريق أصبغ بن الفرج، بمثله، أطول منه.

وابن عدي في الكامل (١/٣٥٩) من طريق يحيى بن معين، وإبراهيم بن المنذر، بمثله.

والبيهقي في الكبرى (٤/٧٧)، و(٨/٣١١) من طريق محمد بن عبدالله بن عبدالحكم، بنحوه، أطول منه.

ثمانيتهم: (يونس بن عبدالأعلى، وهارون بن معروف، وعيسى بن أحمد، وأحمد بن عيسى، وأصبغ بن الفرج، ويحيى بن معين، وإبراهيم بن المنذر، ومحمد بن عبدالله) عن عبدالله بن وهب، أخبرنا ابن جريج، عن أيوب بن هانئ.

والإمام أحمد في مسنده (٤٣١٩) من طريق يزيد بن هارون، عن حماد بن زيد، عن فرقد السبخي، عن جابر بن زيد. ولفظه: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور....واجتنبوا كل مسكر".

كلاهما: (أيوب بن هانئ، وجابر بن زيد) عن مسروق بن الأجدع، عن ابن مسعود ﵁، عن النبي ﷺ.

ب /تخريج الوجه الثاني:

أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (٦٧١٤) عن ابن جريج، قال: حدثت عن مسروق بن الأجدع، عن ابن مسعود ﵁، عن النبي ﷺ. مطولا. وفيه الشاهد.

ثانيا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

قَالَ الإمام أبو عبدالله بْن مَاجَه: هَذَا حَدِيثُ الْمِصْرِيِّينَ.

والمقصود أن بعض رواته مصريين:

فيونس بن عبدالأعلى: هو ابن ميسرة الصدفي، أبو موسى مصري، ثقة[١].

وابن وهب: هو عبدالله بن وهب بن مسلم القرشي، مصري، فقيه، ثقة، حافظ، عابد[٢].

وأما ابن جريج: فهو عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج، مكي، ثقة، فقيه، فاضل، وكان يدلس، ويرسل[٣].

وأيوب بن هانئ: كوفي، وهو صدوقٌ، فيه لين[٤].

ومسروق (كما في التقريب ٥٢٨): هو ابن الأجدع بن مالك الهمداني، كوفي، ثقة، فقيه، عابد.

ولعل الإمام ابن ماجه يشير إلى إعلاله، من كونه من هذا الوجه رواته مصريين، وهما: يونس بن عبدالأعلى، وابن وهب.

---

(١) انظر: التقريب (٦١٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٢٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣٦٣).

(٤) انظر: المرجع السابق (١١٩).

وقد تبين في التخريج، أن ابن جريج قد اختلف عليه على وجهين:

الأول: رواية المصريين عنه.

والثاني: رواه عنه عبدالرزاق بن همام الصنعاني.

وبالنظر في الاختلاف على ابن جريج، يظهر رجحان الوجه الثاني.

فقد نقل ابن عدي في الكامل (٣٥٩/١) عن ابن معين قوله: هذا في كتب ابن جريج مرسلٌ، وهذا حديثٌ لا يساوي شيئا.

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث من وجهه المرجّح، إسناده ضعيفٌ.

وله شاهد، أخرجه البخاري في صحيحه (٥٥٧٥)، ومسلم في صحيحه (٥٢١٨) واللفظ له، من حديث حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا، فمات وهو يدمنها، لم يتب، لم يشربها في الآخرة.

وشاهد آخر أخرجه البخاري في صحيحه (٢٤٢)، ومسلم في صحيحه (٥٢١٢) عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي ﷺ قال: كل شراب أسكر، فهو حرام.

وفي الصحيح شواهد أخرى غيرها، والله تعالى أعلم

* * *

الحديث العشرون:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب الأشربة: بابُ كل مسكر حرام):

٣٣٨٩/ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مَيْمُونٍ الرَّقِّيُّ، حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ حَيَّانَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ عَبْدِاللَّهِ بْنِ الزِّبْرِقَانِ، عَنْ يَعْلَى بْنِ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ.

وَهَذَا حَدِيثُ الرَّقِّيِّينَ.

أولا: تخريج الحديث:

أخرجه الإمام ابن ماجه ههنا.

وأبو يعلى في مسنده (٧٣٥٥) عن أحمد بن إبراهيم. بنحوه.

وابن حبان في صحيحه (٥٣٧٤) عن الحسين بن محمد بن أبي معشر. بنحوه.

وابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٥٨/٤٣) من طريق أبي بكر، محمد بن إسماعيل ابن مهران الإسماعيلي، وأبي عروبة الحراني، ومحمد بن أحمد بن سالم الرقي، ومحمد بن الحسن بن علي بن حرب، والحسن بن أحمد بن إبراهيم بن فيل، وعبدالعظيم بن عبدالرحمن الرقي. بنحوه.

والمزي في تهذيب الكمال (١٦/١٢) من طريق إسماعيل بن نجيد السلمي. بمثله.

تسعتهم: (ابن ماجه، وأحمد بن إبراهيم، ومحمد بن إسماعيل بن مهران الإسماعيلي، وأبو عروبة الحراني، ومحمد بن أحمد بن سالم الرقي، ومحمد بن الحسن بن علي بن حرب، والحسن بن أحمد بن إبراهيم بن فيل، وعبدالعظيم بن عبدالرحمن الرقي، وإسماعيل بن نجيد) عن علي بن ميمون الرقي.

والطبراني في الكبير (٣٨٨/١٩)(٩٠٩)، وفي مسند الشاميين (٢١٥٦) من طريق محمد ابن عيسى الطباع. بنحوه.

والبخاري في التاريخ الكبير (١٤٥/٣) معلقا عن علي بن أبي هاشم. بنحوه.

ثلاثتهم: (علي بن ميمون الرقي، ومحمد بن عيسى الطباع، وعلي بن أبي هاشم) عن خالد بن حيان، عن سليمان بن عبدالله بن الزبرقان، عن يعلى بن شداد بن أوس الأنصاري، عن معاوية ﷺ، عن النبي ﷺ.

ثانيا: دراسة تعليق الإمام ابن ماجه:

قال الإمام أبو عبدالله بن ماجه: وَهَذَا حَدِيثُ الرَّقِّيِّينَ.

والرَّقَّةُ: بفتح أوله، وثانيه، وتشديده: مدينة مشهورة على الفرات[1].

وهي الآن محافظة تقع في شمال وسط سوريا.

ومعنى قول الإمام ابن ماجه: وهذا حديث الرقيين: أن رواته من أهل الرقة.

فعلي بن ميمون الرقي: ثقة[2].

وخالد بن حيان: الرقي، صدوق، يخطئ[3].

وسليمان بن عبدالله بن الزبرقان: لين الحديث[4].

ويعلى بن شداد بن أوس: الأنصاري، أبو ثابت المدني، صدوق، نزل الشام[5].

فلعلّ مقصود الإمام ابن ماجه، أنّ رواة هذا الحديث شاميون من أهل الرَّقَّة، وأنه لا يعرف عن سواهم.

ولم أقف على من رواه من حديث معاوية ﷺ سوى من هذا الطريق. والله تعالى أعلم.

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث إسناده ضعيف، فيه سليمان بن عبدالله بن الزبرقان، لين الحديث.

وله شواهد، دون قوله: "على كل مؤمن" منها:

ما خرجه البخاري في صحيحه (٤٣٤٣)، ومسلم في صحيحه (٥٣٣٢) عن أبي موسى الأشعري ﷺ: أن النبي ﷺ بعثه إلى اليمن... فقال: "كل مسكر حرام".

وأخرج مسلم في صحيحه (٥٣٣٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا، فمات وهو يدمنها لم يتب، لم يشربها في الآخرة.

---

(١) انظر: معجم البلدان (٢/٤١٣).

(٢) انظر: التقريب (٤٠٦).

(٣) انظر: التقريب (١٨٧).

(٤) انظر: التقريب (٢٥٢).

(٥) انظر: التقريب (٦٠٩).

الحديث الحادي والعشرون:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في أبواب الطب: بابُ ما يعوذ به من الحمى):

٣٥٢٦/ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ الأَشْهَلِيُّ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ حُصَيْنٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ مِنَ الْحُمَّى وَمِنَ الأَوْجَاعِ كُلِّهَا أَنْ يَقُولُوا: بِسْمِ اللَّهِ الْكَبِيرِ، أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ، مِنْ شَرِّ عِرْقٍ نَعَّارٍ، وَمِنْ شَرِّ حَرِّ النَّارِ.

قَالَ أَبُو عَامِرٍ: أَنَا أُخَالِفُ النَّاسَ فِي هَذَا، أَقُولُ: يَعَّارٍ.

حَدَّثَنَا عَبْدُالرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدِّمَشْقِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ، أَخْبَرَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْمَعِيلَ بْنِ أَبِي حَبِيبَةَ الأَشْهَلِيُّ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، نَحْوَهُ، وَقَالَ: مِنْ شَرِّ عِرْقٍ يَعَّارٍ.

أولا: تخريج الحديث:

أخرجه ابن ماجه ههنا.

والترمذي في جامعه (٢٠٧٥) في الطب: باب دعاء الحمى والأوجاع كلها. بمثله.

وقال عقبه: هذا حديث غريبٌ، لا نعرفه إلا من حديث إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة، وإبراهيم يضعف في الحديث، ويروى: عِرْقٌ يَعَّارٌ.

كلاهما: (ابن ماجه، والترمذي) عن محمد بن بشار، عن أبي عامر العقدي.

وابن عدي في الكامل (٢٣٥/١) من طريق سلمة بن شبيب. بمثله.

وقال ابن عدي عقب روايته جملة من أحاديث ابن أبي حبيبة: ولإبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة غير ما ذكرته من الأحاديث، ولم أجد له أوحش من هذه الأحاديث، وهو صالح في باب الرواية... ويُكتبُ حديثه مع ضعفه.

كلاهما: (محمد بن بشار، و سلمة بن شبيب) عن أبي عامر العقدي.

والإمام أحمد في مسنده (٢٧٢٩) عن أبي القاسم بن أبي الزناد. بنحوه.

و عبدالرزاق في مصنفه (١٩٧٧١)، ومن طريقه: الطبراني في الدعاء (١٠٩٨) عن أبي عمر الصنعاني. بنحوه.

وعبد بن حميد في المنتخب (٥٩٢) من طريق خالد بن مخلد القطواني. بنحوه.

و العقيلي في الضعفاء الكبير (٤٤/١) في ترجمة إبراهيم بن أبي حبيبة. بنحوه.

وقال عقبه: وله غير حديث، لا يتابع على شيء منها.

والطبراني في الكبير (١١٥٦٣). وفي الدعاء (١٠٩٧) عن علي بن المبارك الصنعاني. بنحوه

والحاكم في المستدرك (٤/٤٥٩) من طريق السري بن خزيمة. والفضل بن محمد. بنحوه

وابن السني في عمل اليوم والليلة (٥٦٦) من طريق أبي خيثمة. بنحوه.

خمستهم: (العقيلي. وعلي بن المبارك. والسري بن خزيمة. والفضل بن محمد. وأبو خيثمة) عن إسماعيل بن أبي أويس.

والطبراني في الكبير (١١٥٦٣). وفي الدعاء (١٠٩٧) من طريق إسحاق بن محمد الفروي. بنحوه.

ستتهم: (أبو عامر العقدي. وأبو القاسم بن أبي الزناد. وأبو عمر الصنعاني. وخالد بن مخلد. وإسماعيل بن أبي أويس. وإسحاق بن محمد الفروي) عن إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة. عن داود بن الحصين. عن عكرمة. عن ابن عباس رضي الله عنهما. وفيه: (نَعَّار).

وأخرجه ابن ماجه ههنا. عن عبدالرحمن بن إبراهيم الدمشقي. بلفظ: (يَعَّار).

وإبراهيم الحربي في غريب الحديث (٢/٤٥١) عن دحيم أيضا. وهو الدمشقي. إلا أنه بلفظ: نعَّار).

كلاهما: (ابن ماجه. والحربي) عن دحيم.

وابن أبي شيبة في مصنفه (٧/٤٠٧). و(١٠/٣١٦) عن زيد بن الحباب. بنحوه. وفيه: (يَعَّار).

كلاهما: (دحيم. وزيد بن الحباب) عن ابن أبي فديك. عن إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة. عن داود بن الحصين. عن عكرمة. عن ابن عباس رضي الله عنهما. وفيه: (يَعَّار).

ثانيا: دراسة التعليق على الحديث:

أورد الإمام ابن ماجه قول أبي عامر: أنا أخالف الناس في هذا. أقول: يعَّار.

ومعنى: نعّارٍ: يقال: نعر العرق بالدم، إذا ارتفع. وعلا. وجرحٌ نعّارٌ ونعور، إذا صوّت دمه عند خروجه. ويقال: نعر العرق نعرا ونعرانا بالدم، إذا لم يرقأ، يريد: اهتز بالدم. والناعر: المصوت، والعرق الذي يسيل دما[1].

ومعنى: يعّارٍ: من اليُعَار، وهو الصوت[2].

وقد تقدم في التخريج، أن أبا عامر العقدي، وخمسة آخرون، رووه عن إبراهيم بن أبي حبيبة بلفظ: (نعّار)، وأن أبا عامر تعقب ذلك، وذكر أنه يخالف الناس في هذه اللفظة، وأنه يقوله فيها: (يعّار).

وتقدم أن ابن أبي شيبة رواه في المصنف، عن زيد بن الحباب، بلفظ: (يعّار).

وأن دحيما رواه، عن ابن أبي فديك، فقال مرة: (يعّار)، وقال في أخرى: (نعّار).

وينبغي التنبه إلى أن هذه اللفظة تحتمل التصحيف في طبعات كثير من هذه الكتب السابقة.

وعليه، فإن الإمام ابن ماجه عقب إيراده لرواية أبي عامر العقدي لهذا الحديث بلفظ: (نعّار)، ذكر قول أبي عامر أنه يخالف الناس فيها، ويقول: (يعّار).

وبالنظر في الاختلاف على إبراهيم بن أبي حبيبة، يظهر أن هذا الاختلاف في ضبط كلمة (نعّار) من قبل إبراهيم نفسه؛ فقد وثقه الإمام أحمد، والعجلي، وقال ابن معين: يكتب حديثه، ولا يحتج به، وقال في موضع آخر: ليس بشيء، وقال أبو حاتم: شيخ ليس بالقوي، يكتب حديثه، ولا يحتج به، منكر الحديث.

وضعفه النسائي، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال الدارقطني: متروك، وقال ابن حجر: ضعيف[3].

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث في إسناده إبراهيم بن أبي حبيبة، وهو ضعيفٌ.

---

(١) انظر: غريب الحديث للحربي (٢/٤٥٢)، والنهاية لابن الأثير (٥/٨٠).

(٢) انظر: لسان العرب (٤/١٦٥).

(٣) انظر: تهذيب التهذيب (١/٩٠)، والتقريب (٨٧).

الحديث الثاني والعشرون:

قال الإمام ابن ماجه رحمه الله (في اللباس: بابُ طول القميص كم هو):

٣٥٧٦ / حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنِ ابْنِ أَبِي رَوَّادٍ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الإِسْبَالُ فِي الإِزَارِ، وَالْقَمِيصِ، وَالْعِمَامَةِ، مَنْ جَرَّ شَيْئًا خُيَلاءَ، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

قَالَ أَبُو بَكْرٍ: مَا أَغْرَبَهُ!.

أولاً: تخريج الحديث:

أخرجه الإمام ابن ماجه ههنا، عن أبي بكر بن أبي شيبة.

وأبو داود في سننه (٤٠٩٤) في اللباس: باب في قدر موضع الإزار، عن هناد بن السري، بنحوه

والنسائي في المجتبى (٥٣٣٦)، وكذا في الكبرى (٩٦٣٧) في الزينة: إسبال الإزار، عن محمد بن رافع، بنحوه.

ثلاثتهم: (أبو بكر بن أبي شيبة، وهناد بن السري، ومحمد بن رافع) عن الحسين بن علي، عن عبدالعزيز بن أبي روَّاد.

والبخاري في صحيحه (٥٧٨٤) في اللباس: باب من جر إزاره من غير خيلاء، من طريق زهير بن معاوية، بنحو شطره الأخير، مع زيادة، وفيه: ثوبه.

والنسائي في المجتبى (٥٣٣٧) في الزينة: إسبال الإزار، من طريق إسماعيل، بالشطر الأخير من الحديث، مع زيادة، وفيه: ثوبه.

كلاهما: (زهير بن معاوية، وإسماعيل) عن موسى بن عقبة.

وعلقه البخاري في صحيحه عقب (٥٧٩١) في اللباس: باب من جر ثوبه خيلاء، عن عمر بن محمد، وقدامة بن موسى، بنحو شطره الأخير، وفيه: ثوبه.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٤) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء، من طريق عمر بن محمد العمري، بنحو شطره الأخير، وفيه: ثيابه.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٧، ٥٤٥٨) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء، من طريق حنظلة بن أبي سفيان القرشي، بنحو شطره الأخير، وفيه: ثوبه، ثيابه.

خمستهم: (ابن أبي رواد، وموسى بن عقبة، وعمر بن محمد، وقدامة بن موسى، وحنظلة بن أبي سفيان) عن سالم بن عبدالله.

وعلقه البخاري في صحيحه عقب (٥٧٩١) في اللباس: باب من جر ثوبه خيلاء. عن الليث. بنحو شطره الأخير. وفيه: ثوبه.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٤) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. عن قتيبة بن سعيد، ومحمد بن رمح.. بنحو شطره الأخير، وفيه: ثوبه.

والنسائي في المجتبى (٥٣٢٩) في الزينة: التغليظ في جر الإزار. عن قتيبة بن سعيد.

كلاهما: (قتيبة بن سعيد، ومحمد بن رمح) عن الليث بن سعد.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٤) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. من طريق حماد بن زيد، وإسماعيل بن علية. بنحو شطره الأخير، وفيه: ثوبه.

والإمام أحمد في مسنده (٤٤٨٩) عن إسماعيل بن علية. بنحو شطره الأخير، وفيه: ثوبه.

والترمذي في جامعه (١٧٣١) في اللباس: باب ما جاء في جر ذيول النساء. عن الحسن بن علي الخلال. بنحو شطره الأخير، مع زيادة، وفيه: ثوبه.

والنسائي في المجتبى (٥٣٣٨) في الزينة: إسبال الإزار. عن نوح بن حبيب. بنحو شطره الأخير. مع زيادة، وفيه: ثوبه.

كلاهما: (الحسن بن علي، ونوح بن حبيب) عن عبدالرزاق، عن معمر بن راشد.

ثلاثتهم: (حماد بن زيد، وإسماعيل بن علية، ومعمر) عن أيوب السختياني.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٣) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. عن يحيى بن يحيى. بنحو شطره الأخير، وفيه: ثوبه.

والترمذي في جامعه (١٧٣٠) في اللباس: باب ما جاء في كراهية جر الإزار. من طريق معن، وقتيبة بن سعيد.. بنحو شطره الأخير، وفيه: ثوبه.

ثلاثتهم: (يحيى بن يحيى، ومعن، وقتيبة) عن مالك بن أنس.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٤) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. من طريق أسامة ابن زيد الليثي. بنحو شطره الأخير، وفيه: ثوبه.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٥) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. من طريق عمر بن محمد العمري. بنحو شطره الأخير. وفيه: ثيابه.

خمستهم: (الليث، وأيوب، ومالك، وأسامة بن زيد، وعمر بن محمد) عن نافع.

والبخاري في صحيحه (٥٧٩١) في اللباس: باب من جر ثوبه من الخيلاء. من طريق محارب بن دثار. بنحو شطره الأخير. وفيه: ثوبه.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٦) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. من طريق محمد بن جعفر. بنحو شطره الأخير. وفيه: ثوبه.

والنسائي في المجتبى (٥٣٣٠) في الزينة: إسبال الإزار. من طريق خالد. بنحو شطره الأخير. وفيه: ثوبه.

كلاهما: (محمد بن جعفر. وخالد) عن شعبة بن الحجاج.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٦) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. من طريق الشيباني. بنحو شطره الأخير. وفيه: ثوبه.

كلاهما: (شعبة بن الحجاج، والشيباني) عن محارب بن دثار.

وذكر البخاري في صحيحه عقب (٥٧٩١) في اللباس: باب من جر ثوبه خيلاء. أن جبلة بن سحيم، وزيد بن أسلم، وزيد بن عبدالله، تابعوا محاربا.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٣) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. عن يحيى بن يحيى. بنحو شطره الأخير. وفيه: ثوبه.

والترمذي في جامعه (١٧٣٠) في اللباس: باب ما جاء في جر ذيول النساء. عن معن، وقتيبة بن سعيد. بنحو شطره الأخير. وفيه: ثوبه.

ثلاثتهم: (يحيى بن يحيى، ومعن، وقتيبة) عن مالك. عن زيد بن أسلم، وعبدالله بن دينار.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٤) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. بنحو شطره الأخير. وفيه: ثوبه.

وابن ماجه في سننه (٣٥٦٩) في اللباس: باب من جر ثوبه من الخيلاء. بنحو شطره الأخير. وفيه: ثوبه.

كلاهما: (مسلم، وابن ماجه) عن أبي بكر بن أبي شيبة، عن أبي أسامة، حماد بن أسامة.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٤) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. عن ابن أبي شيبة، ومحمد بن عبدالله بن نمير. بنحو شطره الأخير، وفيه: ثوبه.

وابن ماجه في سننه (٣٥٦٩) في اللباس: باب من جر ثوبه من الخيلاء. من طريق علي بن محمد. بنحو شطره الأخير، وفيه: ثوبه.

ثلاثتهم: (ابن أبي شيبة، ومحمد بن عبدالله بن نمير، وعلي بن محمد) عن عبدالله بن نمير.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٤) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. من طريق يحيى بن سعيد القطان. بنحو شطره الأخير، وفيه: ثوبه.

ثلاثتهم: (أبو أسامة، وعبدالله بن نمير، ويحيى بن سعيد) عن عبيدالله بن عمر العمري.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٥) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. من طريق محمد بن زيد بن عبدالله بن عمر. بنحو شطره الأخير، وفيه: ثيابه.

ومسلم في صحيحه (٥٤٥٩، ٥٤٦٠) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. والنسائي في الكبرى (٩٦٤٢) من طريق مسلم بن ينّاق. بنحو شطره الأخير، وفيه: إزاره.

ومسلم في صحيحه (٥٤٦١) في اللباس: باب تحريم جر الثوب خيلاء. من طريق محمد بن عباد بن جعفر. بنحو شطره الأخير، وفيه: إزاره.

كلهم: (سالم، ونافع، ومحارب بن دثار، وجبلة بن سحيم، وزيد بن أسلم، وزيد بن عبدالله، وعبدالله بن دينار، وعبيدالله بن عمر، ومحمد بن زيد، ومسلم بن يناق، ومحمد بن عباد) عن ابن عمر، عن النبي ﷺ.

ثانيا: دراسة التعليق على الحديث:

أورد الإمام ابن ماجه قول شيخه أبي بكر بن أبي شيبة عقب روايته هذا الحديث، حيث قال: ما أغربه!.

ولعلَّ استغراب ابن أبي شيبة له، كون راويه عبدالعزيز بن أبي رواد، قد تفرد برواية هذا الحديث بلفظ: الإِسْبَالُ فِي الإِزَارِ، وَالْقَمِيصِ، وَالْعِمَامَةِ (الإسبال في الإزار، والقميص، والعمامة، من جر شيئا...).

وأما بقية الرواة عن سالم. وهم: موسى بن عقبة، وعمر بن محمد، وقدامة بن موسى، وحنظلة بن أبي سفيان. فرووه عن سالم بلفظ: (لا ينظر الله تعالى إلى من جر ثوبه خيلاء).

وكذا بقية الرواة عن ابن عمر. وهم: نافع، ومحارب بن دثار، وجبلة بن سحيم، وزيد بن أسلم. وزيد بن عبدالله، وعبدالله بن دينار، وعبيدالله بن عمر، ومحمد بن زيد.

كلهم رواه عن ابن عمر، بلفظ: (لا ينظر الله تعالى إلى من جر ثوبه خيلاء). أو نحوه. ولم يقل أحد منهم ما رواه ابن أبي رواد: (الإسبال في الإزار، والقميص، والعمامة).

وبهذا يفهم استغراب ابن أبي شيبة لرواية ابن أبي رواد.

وعبد العزيز بن أبي رواد: صدوق، عابد، ربما وهم[1].

ثالثا: الحكم على الحديث:

الحديث من رواية ابن أبي رواد، إسناده ضعيف؛ لمخالفته ثقات أصحاب سالم في لفظه.

وروى شطره الأخير الشيخان في صحيحيهما. والله تعالى أعلم.

* * *

(١) انظر: التقريب (٣٥٧).

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين، حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، كما يحب ربنا ويرضى.

والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد هذه الدراسة للأحاديث التي أعلها الإمام ابن ماجه في سننه يمكن استخلاص النتائج الآتية:

أولاً: بيان علو كعب الإمام ابن ماجه في علم علل الحديث، حيث أعلَّ عددا من الأحاديث في سننه، سواء ابتدأ بيان علتها من نفسه، أو نقل ذلك عن أحد شيوخه، أو أحد علماء الحديث.

ثانياً: أظهرت هذه الدراسة جانباً من ملامح منهج الإمام ابن ماجه في تعليل الأحاديث، ومن أهمها ما يأتي:

١- أنه يذكر العلة مجملة وفي كلمة جامعة، ولا يسترسل في بيان العلة أو طرق الحديث الأخرى.

٢- غالبا ما يذكر العلة من تلقاء نفسه، وأحيانا ينقلها عن شيوخه أو أحد علماء الحديث وحفاظه.

٣- ظهر من خلال أحاديث الدراسة أن الإمام ابن ماجه له عناية بقرائن الترجيح، حيث اعتمد عليها في ترجيحه لبعض الأوجه.

٤- يشير الإمام ابن ماجه أحيانا إلى العلة من دون تفصيل، وعند البحث يتبن مراده من التعليل.

ثالثاً: أظهرت هذه الدراسة، أهمية العناية بكتب السنة الأصول، ودراستها، واستثارة ما فيها من علوم جمة، لا زال الكثير منها بحاجة إلى بحث ودراسة.

رابعاً: كما أظهرت هذه الدراسة، الحاجة إلى دراسة مناهج الأئمة التطبيقية في الحديث وعلومه، والمقارنة بينها وبين القواعد النظرية.

فهرس المصادر والمراجع:

- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. لعلي بن بلبان الفارسي. تحقيق شعيب الأرنؤوط. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٨هـ مؤسسة الرسالة. لبنان.
- أخلاق النبي ﷺ. لأبي الشيخ جعفر بن حيان الأصبهاني. تحقيق د/السيد الجميلي. الطبعة الثالثة. عام ١٤٠٩هـ دار الكتاب العربي. لبنان.
- الآداب. لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي. تحقيق السعيد المندوه. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٨هـ. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت.
- ٤/الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة. تحقيق د/عز الدين علي أسد. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٥هـ. مكتبة الخانجي. القاهرة.
- أطراف الغرائب والأفراد للدراقطني. لأبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي. تحقيق محمود محمد. الطبعة الأولى. ١٤١٩هـ دار الكتب العلمية. بيروت.
- البحر الزخار. لأبي بكر أحمد بن عمرو البزار. تحقيق د/محفوظ الرحمن زين الله. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٩هـ مكتبة العلوم والحكم. السعودية.
- البداية والنهاية. لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. تحقيق د/عبدالله التركي. الطبعة الأولى. عام ١٤١٧هـ دار هجر للطباعة. القاهرة.
- تاريخ بغداد. لأبي بكر: أحمد بن علي بن ثابت (الخطيب البغدادي). دار الكتاب العربي. بيروت.
- تاريخ الدارمي عن يحيى بن معين. لعثمان بن سعيد الدارمي. تحقيق د/أحمد محمد نور سيف. دار المأمون للتراث. سوريا.
- تاريخ أبي زرعة الدمشقي. عبدالرحمن بن عمرو النصري. تحقيق شكر الله بن نعمة الله. مطبوعات مجمع اللغة العربية. عام ١٩٨٠م. دمشق.
- التاريخ الكبير. لأبي عبدالله: محمد بن إسماعيل البخاري. تحقيق الشيخ عبدالرحمن بن يحيى المعلمي. مؤسسة الكتب الثقافية. لبنان.
- تاريخ دمشق=تاريخ مدينة دمشق.
- تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها... لأبي القاسم علي بن الحسن ابن عساكر. تحقيق علي شيري. دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت.

- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف. لأبي الحجاج، يوسف بن عبدالرحمن المزي. تحقيق عبدالصمد شرف الدين. الطبعة الأولى. الدار القيمة. الهند.
- التدوين في أخبار قزوين. لعبدالكريم بن محمد الرافعي القزويني. تحقيق/عزيز الله العطاردي. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٤هـ المطبعة العزيزية. الهند.
- تذكرة الحفاظ. لأبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي. صححه الشيخ/عبدالرحمن بن يحيى المعلمي. دار الكتب العلمية. بيروت.
- تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس. لأبي الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تحقيق د/أحمد بن علي المباركي. الطبعة الأولى. عام ١٤١٣هـ.
- تقريب التهذيب. لأبي الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تحقيق محمد عوامة. الطبعة الثالثة. عام ١٤١١هـ دار الرشيد. سوريا.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. لأبي عمر، يوسف ابن عبدالله بن عبدالبر. تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، وآخرين. وزارة الأوقاف. المغرب.
- تهذيب التهذيب. لأبي الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. الطبعة الأولى. عام ١٣٢٥هـ مجلس دائرة المعارف النظامية. الهند.
- تهذيب سنن أبي داود. لأبي عبدالله، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن سعد الزرعي (ابن قيم الجوزية) تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي. دار المعرفة. بيروت.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال. لأبي الحجاج، يوسف المزي. تحقيق د/بشار عواد معروف. الطبعة الأولى. عام ١٤١٣ هـ مؤسسة الرسالة. لبنان.
- ٢١/الثقات. لأبي حاتم، محمد بن حبان البستي. الطبعة الأولى. عام ١٣٩٣هـ. دائرة المعارف العثمانية. الهند.
- ثقات العجلي=معرفة الثقات.
- الجامع. للإمام أبي عيسى، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي. بإشراف الشيخ/صالح آل الشيخ. الطبعة الثانية. عام ١٤٢١هـ. دار السلام للنشر والتوزيع. الرياض.
- الجرح والتعديل. لأبي محمد، عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي. تحقيق الشيخ عبدالرحمن بن يحيى المعلمي. الطبعة الأولى. عام ١٢٧١هـ مجلس دائرة المعارف العثمانية. الهند.
- حاشية السندي على سنن ابن ماجه. لمحمد بن عبدالهادي السندي. نشر دار الجيل. بيروت.

- الدعاء. لأبي لقاسم، سليمان بن أحمد الطبراني. دراسة وتحقيق د /محمد سعيد البخاري. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٧هـ دار البشائر الإسلامية. لبنان.
- الديات. لأبي بكر أحمد بن عمرو الضحاك. تخريج د /خالد راشد الجميلي. طبعة عام ١٤٠٣هـ دار الحرية للطباعة. بغداد.
- السنن. لأبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. بإشراف الشيخ /صالح آل الشيخ. الطبعة الثانية. عام ١٤٢١هـ. دار السلام للنشر والتوزيع. الرياض.
- السنن. لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني. إشراف د /عبدالله التركي. الطبعة الأولى. عام ٢٤ :اهـ مؤسسة الرسالة. بيروت.
- السنن لأبي محمد، عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي. تحقيق عبدالله هاشم يماني. عام ٠٤ :اهـ. حديث أكادمي. باكستان.
- السنن. لأبي عبدالله، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني. بإشراف الشيخ /صالح آل الشيخ. الطبعة الثانية. عام ١٤٢١هـ. دار السلام للنشر والتوزيع. الرياض.
- السنن الصغرى. لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي. تحقيق د /محمد ضياء الرحمن الأعظمي. الطبعة الأولى. عام ١٤١٠هـ مكتبة الدار. المدينة المنورة.
- السنن الكبرى. لأبي عبدالرحمن، أحمد بن شعيب النسائي. تحقيق /شعيب الأرنؤوط. الطبعة الأولى. عام ١٤٢١هـ. مؤسسة الرسالة. لبنان.
- السنن الكبرى. لأبي بكر، أحمد بن الحسين البيهقي. الطبعة الأولى. عام ١٣٤٤هـ مجلس دائرة المعارف العثمانية. الهند.
- سير أعلام النبلاء. لأبي عبدالله، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. تحقيق شعيب الأرنؤوط، وآخرين الطبعة الرابعة. عام ١٤٠٦هـ مؤسسة الرسالة. لبنان.
- شرح مشكل الآثار. لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي. تحقيق /شعيب الأرنؤوط. الطبعة الأولى. عام ١٤١٠هـ مؤسسة الرسالة. بيروت.
- شرح معاني الآثار. لأبي جعفر، أحمد بن محمد الطحاوي. تحقيق محمد سيد جاد الحق. مكتبة الأنوار المحمدية. مصر.
- صحيح البخاري. لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري. الطبعة الثانية. ١٤١٩هـ دار السلام. الرياض.

- صحيح ابن حبان= الإحسان.
- صحيح ابن خزيمة. لأبي بكر؛ محمد بن إسحاق بن خزيمة. تحقيق د/محمد مصطفى الأعظمي. الطبعة الأولى. عام ١٣٩٥هـ المكتب الإسلامي. لبنان.
- صحيح مسلم. للإمام أبي الحسين؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري. بإشراف الشيخ/صالح آل الشيخ. الطبعة الثانية. عام ١٤٢١هـ دار السلام للنشر والتوزيع. الرياض.
- الضعفاء الكبير. لأبي جعفر؛ محمد بن عمرو العقيلي. تحقيق د/عبدالمعطي أمين قلعجي. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٤هـ دار الكتب العلمية. لبنان.
- الطبقات الكبرى. لأبي عبدالله؛ محمد بن سعد البصري. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. لبنان.
- علل الحديث. لأبي محمد؛ عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي. نشره محب الدين الخطيب. ١٤٠٥هـ دار المعرفة. لبنان.
- العلل الكبير. لأبي عيسى؛ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي. ترتيب القاضي أبي طالب؛ محمود بن علي الأصبهاني. تحقيق السيد صبحي السامرائي، وآخرين. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٩هـ عالم الكتب. لبنان.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية. لأبي الحسن؛ علي بن عمر الدارقطني. تحقيق د/محفوظ الرحمن زين الله. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٥هـ دار طيبة. السعودية.
- عمل اليوم والليلة. لأبي بكر؛ أحمد بن محمد الدينوري (ابن السني). تحقيق بشير محمد عيون. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٧هـ مكتبة دار البيان. سوريا.
- الغرائب والأفراد=أطراف الغرائب والأفراد.
- غريب الحديث. لأبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي. تحقيق د/سليمان العايد. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٥هـ جامعة أم القرى. مكة المكرمة.
- غوث المكدود بتخريج منتقى ابن الجارود. لأبي إسحاق الحويني الأثري. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٨هـ دار الكتاب العربي. لبنان.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري. لأبي الفضل؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. حقق بعضه سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز. ورقمه محمد فؤاد عبدالباقي. الطبعة الثالثة. عام ١٤٠٧هـ المكتبة السلفية. مصر.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري. لأبي الفرج عبدالرحمن بن رجب الحنبلي. تحقيق/طارق بن عوض الله. الطبعة الثانية. عام ١٤٢٢هـ دار ابن الجوزي. الدمام.
- الكامل في ضعفاء الرجال. لأبي أحمد؛ عبدالله بن عدي الجرجاني. تحقيق د/سهيل زكار. الطبعة الثالثة. عام ١٤٠٩هـ دار الفكر. لبنان.
- الكامل لابن عدي = الكامل في ضعفاء الرجال.
- الكبرى للنسائي = السنن الكبرى.
- الكبير للطبراني = المعجم الكبير.
- لسان العرب. لمحمد بن مكرم بن منظور. تحقيق عبدالله علي الكبير، وآخرين. دار المعارف. مصر.
- ما تمس إليه الحاجة لمن يطالع سنن ابن ماجه. لمحمد عبدالرشيد النعماني. نشرة حجرية. نشر مير محمد كتب خانه. كراتشي.
- المجتبى. لأبي عبدالرحمن؛ أحمد بن شعيب النسائي. بإشراف الشيخ/صالح آل الشيخ. الطبعة الثانية. عام ١٤٢١هـ دار السلام للنشر والتوزيع. الرياض.
- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين. لأبي حاتم؛ محمد بن حبان البستي. تحقيق محمود إبراهيم زايد. الطبعة الثانية. عام ١٤٠٢هـ دار الوعي. حلب.
- مختصر سنن أبي داود. لعبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري. تحقيق/أحمد محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي. دار المعرفة. بيروت.
- مسائل الإمام أحمد. رواية عبدالله. تحقيق د/علي المهنا. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٦هـ مكتبة الدار. المدينة المنورة.
- مسائل الإمام أحمد. رواية صالح. تحقيق د/فضل الرحمن دين محمد. الطبعة الثانية. عام ١٤٠٩هـ. الدار العلمية. دلهي.
- المستدرك على الصحيحين. لأبي عبدالله؛ محمد بن عبدالله الحاكم. دار الكتاب العربي. لبنان.
- مسند أبي يعلى. لأبي يعلى؛ أحمد بن علي بن المثنى الموصلي. تحقيق حسين سليم أسد. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٤هـ دار المأمون للتراث. سوريا.
- مسند إسحاق بن راهويه. لإسحاق بن إبراهيم المروزي. تحقيق د/ عبدالغفور عبدالحق البلوشي. الطبعة الأولى. عام ١٤١٢هـ مكتبة الإيمان. السعودية.

- مسند الإمام أحمد: أبي عبدالله، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. الطبعة الأولى. عام ١٤٢١ هـ مؤسسة الرسالة. لبنان.
- مسند البزار = البحر الزخار.
- مسند الحميدي. عبدالله بن الزبير الحميدي. تحقيق /حبيب الرحمن الأعظمي. عام الكتب. بيروت.
- مسند الشاشي. الهيثم بن كليب الشاشي. تحقيق د /محفوظ الرحمن زين الله. الطبعة الأولى. عام ١٤١٠هـ مكتبة العلوم والحكم. المدينة المنورة.
- مسند الشاميين. لأبي القاسم، أحمد بن سليمان الطبراني. تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٩هـ مؤسسة الرسالة. بيروت.
- مسند الطيالسي. لأبي داود، سليمان بن داود الطيالسي. تحقيق د /محمد التركي. الطبعة الأولى. عام هـ دار هجر. مصر.
- المصنف. لأبي بكر، عبدالرزاق بن همام الصنعاني. تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي. الطبعة الثانية. عام ١٤٠٣هـ المكتب الإسلامي. لبنان.
- المصنف في الأحاديث والآثار. لأبي بكر، عبدالله بن محمد ابن أبي شيبة. تحقيق عبدالخالق الأفغاني.
- المعجم الأوسط. لأبي القاسم، أحمد بن سليمان الطبراني. تحقيق د /محمود الطحان. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٧هـ دار المعارف. السعودية.
- معجم البلدان. لياقوت بن عبدالله الحموي. تقديم /محمد عبدالرحمن المرعشلي. الطبعة الأولى. عام ١٤١٧هـ دار إحياء التراث العربي. بيروت.
- المعجم الصغير للطبراني = الروض الداني إلى المعجم الصغير للطبراني.
- المعجم الكبير. لأبي القاسم، سليمان بن أحمد الطبراني. تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي. الطبعة الثانية.
- معرفة السنن والآثار. لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي. تحقيق د /عبدالمعطي أمين قلعجي. الطبعة الأولى. عام ١٤١٢هـ دار الوفاء للطباعة. القاهرة.
- المغني. لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي. تحقيق د /عبدالله التركي، وعبدالفتاح الحلو. الطبعة الثالثة. عام ١٤١٧هـ توزيع وزارة الشؤون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية.

- المنتخب. للحافظ عبد بن حميد. تحقيق مصطفى بن العدوي. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٥هـ. دار الأرقم. الكويت.
- المنتقى. لابن الجارود = غوث المكدود.
- النكت الظراف على الأطراف. لأبي الفضل؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. تحقيق عبدالصمد شرف الدين. مطبوع بهامش تحفة الأشراف. الدار القيمة. الهند.
- النهاية في غريب الحديث والأثر. لأبي السعادات؛ المبارك ابن محمد ابن الأثير الجزري. تحقيق محمود محمد الطناحي، وطاهر الزواوي. دار أنصار السنة المحمدية. باكستان.

* * *

دور أيلة (العقبة) في رواية الحديث النبوي الشريف حتى نهاية القرن الثالث الهجري

د. علي إبراهيم سعود عجين
جامعة آل البيت

دور أيلة (العقبة) في رواية الحديث النبوي الشريف حتى نهاية القرن الثالث الهجري

د. علي إبراهيم سعود عجين
جامعة آل البيت

ملخص البحث:

تعد مدينة العقبة الأردنية مركزا حضاريا واقتصاديا عبر التاريخ، وازدادت أهميتها الاقتصادية بعد إعلانها " منطقة اقتصادية حرة "، مما جعلها تكتسب نشاطا تجاريا وصناعيا ملحوظا. إلا أن التركيز على أهمية العقبة الاقتصادية قد ينسينا دورها الحضاري والفكري، ولا شك أن الإرث الفكري للأمم هو رأس المال الحقيقي الذي يحتاج للتنمية و الاستثمار ليواكب التطور الإقتصادي، مما يخلق توازنا بين التطور المادي من جهة والحفاظ على الهوية والتراث من جهة أخرى. إن دور العقبة الحضاري الإسلامي ضارب في عمق التاريخ، منذ أن سطرت كلمات كتاب النبي ﷺ، ومنذ أن وقعت معاهدة الصلح مع أهلها، مرورا بنزول إمام المحدثين فيها ـ الإمام محمد بن شهاب الزهري ـ. إن للعقبة تاريخا وتراثا صنعه أولئك الأيليون الأوائل من أمثال يونس و عقيل الأيليين. وفي هذا البحث أحاول تسليط الضوء على دور العقبة الفكري الثقافي ولا سيما في رواية الحديث النبوي الشريف، مبينا العوامل التي أسهمت في إظهار العقبة كمدرسة حديثية متميزة كان لها الأثر البالغ في رواية الحديث الشريف وتدوينه. وقد قسمت البحث إلى ثلاثة فصول : الفصل الأول : وهو الفصل التمهيدي كان للتعريف بأيلة : التسمية – الموقع – التاريخ – ولمحة عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. الفصل الثاني : مكانة أيلة في علم الحديث مبينا العوامل المؤثرة في مكانتها وعلوم الحديث فيها. الفصل الثالث : رواة الحديث في العقبة والتعريف بهم ودراسة أحوالهم وطبقاتهم ودرجاتهم في علم الجرح والتعديل وأهم الانتقادات الموجهة إليهم. ونماذج من حديث الأيليين في الكتب الستة. ثم الخاتمة وفي أهم النتائج التي توصلت إليها. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول: التعريف بأيلة:

المبحث الأول: الاسم والموقع:

أَيْلَة بفتح أوله على وزن فَعْلَة [1]. نسبة إلى أيلة بنت مدين بن إبراهيم عليه السلام وإلى هذا ذهب عدد من المؤرخين المسلمين المتقدمين [2]. ويذكرها القلقشندي تارة باسم أيلة، وتارة يقول: عقبة أيلة [3] أو أيلة التي تحت العقبة [4]، ومرة يقول: ثغر أيلة [5].

ويحدد الأستاذ عبد الله المنزلاوي تحول اسم أيلة إلى اسم العقبة بنهاية القرن الخامس عشر الميلادي أي في القرن التاسع الهجري تقريباً. حيث أهمل اسم أيلة وأصبحت المدينة تعرف بالعقبة. نسبة إلى الجبل الذي يقع غرب المدينة ويسمى (ذو العقبة) وكان هذا الجبل يعترض طريق الحجاج القادمين من جهة الغرب. حيث لا يستطيع الحاج الوصول إلى العقبة إلا إذا صعد الجبل. لذلك أطلق عليه "عقبة أيلة" ثم انتقل هذا الاسم إلى المدينة [6].

أما موقعها: فهي بلدة على ساحل بحر القلزم (الأحمر) مما يلي الشام. وقيل هي آخر الحجاز وأول الشام [7]. وبين أيلة والقدس ست مراحل. وبينها وبين الطور – الذي كلم الله عليه موسى عليه السلام – يوم وليلة [8].

وتحتل أيلة موقعاً متميزاً بين ثلاثة أقاليم إسلامية. فيحدها من الجهة الغربية مصر ومن الجهة الشمالية بلاد الشام. ومن الجهة الجنوبية بلاد الحجاز. من هنا كان بعض المؤرخين يتبعها للحجاز وبعضهم للشام أو مصر.

وقد نقل الأنباط أيلة من موقعها القديم قرابة ثلاثة أميال باتجاه الجنوب الشرقي إلى

---

(1) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي: المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار. ٣٤١/١.

(2) انظر: عبد الله بن عبد العزيز البكري: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع. ٢١٦/١. وياقوت الحموي: معجم البلدان. ٢٩٢/١. والمقريزي: الخطط. ٣٤١/١.

(3) صبح الأعشى. ٥٠٣/٣.

(4) ٢٧/٧.

(5) ٩٠/١٣.

(6) انظر: عبد الله المنزلاوي: إدارة العقبة وبلديتها منذ العهد العثماني. ص١٠.

(7) انظر: ياقوت: معجم البلدان. ٢٩٢/١.

(8) انظر: المقريزي: الخطط. ٣٤١/١.

حيث تقع مدينة العقبة الحالية [١]، وهي تتبع الآن المملكة الأردنية الهاشمية ، وجزء منها يطلق عليه " إيلات " من أراضي فلسطين المحتلة.

المبحث الثاني: أيلة في صدر الإسلام.

ارتبط اسم أيلة بالإسلام منذ السنة السادسة للهجرة عندما بعث النبي ﷺ بكتابه إلى صاحب أيلة يوحنا بن رؤبة يدعوه فيه إلى الإسلام ، قال ابن سعد: وكتب رسول الله ﷺ إلى يوحنا بن رؤبة وسروات أهل أيلة: " سلم أنتم ، فإن أحمد الله إليكم ، الله الذي لا إليه إلا هو، فإني لم أكن لأقاتلكم حتى أكتب إليكم ، فأسلم أو أعط الجزية ، وأطع الله ورسوله ... وفيه: فإني رسول الله بالحق أؤمن بالله وكتبه ورسله وبالمسيح بن مريم أنه كلمة الله ... " [٢].

ثم عند مقدم رسول الله ﷺ تبوك في السنة التاسعة ، قدم عليه يوحنا بن رؤبة فصالح النبي ﷺ وأعطاه الجزية ، فكتب لهم النبي ﷺ كتاب الصلح والأمان: " بسم الله الرحمن الرحيم ، هذه أمنة من الله ومحمد النبي رسول الله ، ليوحنا بن رؤبة ، وأهل أيلة وسفنهم وسيارتهم في البر والبحر ، لهم ذمة الله وذمة محمد النبي ، ومن كان معهم من أهل الشام وأهل اليمن وأهل البحر ، فمن أحدث منهم فإن لا يحول ماله دون نفسه ، وإنه طيب لمن أخذه من الناس ، وأنه لا يحل أن منعوا ماءً يردونه ولا طريقاً يريدونه من بر وبحر " [٣].

وكانت أيلة منزلاً لبني أمية وأكثرهم موالي عثمان بن عفان ، فبنيت فها المساجد [٤] ، فسكنها المسلمون مع أهلها من اليهود و النصاري ، واستعملها عمرو بن العاص في غزو مصر [٥] .

ولقد وردت الإشارة إلى أيلة في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾ [الأعراف: ١٦٣] ، قال ابن جرير الطبري: واختلف

---

(١) انظر : الموسوعة الفلسطينية (١/ ٣٣٦-٣٣٧) الطبعة الأولى – ١٩٨٤.

(٢) الطبقات . ٢٧٧/١-٢٧٨.

(٣) ابن إسحاق : السيرة النبوية . ٩٥٣/٢.

(٤) انظر : المقريزي ، الخطط . ٣٤١/١.

(٥) انظر : د.يوسف غوانمة : أيلة (العقبة) . ص١٠٩.

أهل التأويل فيها فقال بعضهم: هي " أيلة ". ثم أسند عن ابن عباس قال: هي قرية يقال لها أيلة بين مدين والطور. وفي رواية: هي قرية على شاطئ البحر بين مصر والمدينة يقال لها أيلة.

وقال آخرون: معناه ساحل مدين. وقال غيرهم يقال لها: مقنا [1].

أما في السنة النبوية فقد جاء في وصف حوض النبي ﷺ: (إن حوضي لأبعد من أيلة إلى عدن) [2] وفي رواية (كما بين أيلة ومضر) [3] وفي رواية (ما بين أيلة ومكة) [4].

المبحث الثالث: لمحة عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية:

لقد تكون في أيلة نسيج إجتماعي من المسلمين واليهود والنصارى. أما المسلمون فكانت غالبيتهم من موالي بني أمية الذين هاجروا إليها بعد فتنة مقتل عثمان [5]، فاتخذها الأمويون منزلاً لهم [6]، بالإضافة إلى التجار القادمين إليها والحجاج المارين بها، ومن المجاهدين الذين توجهوا لفتح مصر وإفريقية. فلذلك وصفها المقريزي بقوله: " وهي أخلاط من الناس " [7].

وأما اليهود فإنهم يزعمون أن عندهم برد النبي ﷺ وأنه بعثه إليهم أماناً [8] ولعلهم من ذرية من أنجاهم الله من العذاب عند خسف أهل السبت الوارد ذكرهم في الآية: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾ [الأعراف: ١٦٣]. وأما وجود النصارى فنلمحه من نص كتاب النبي ﷺ إليهم عند ذكر الإيمان بعيسى عليه السلام. ومن اسم أميرهم يوحنا بن رؤبة. ومما ساعد على تكوين هذا النسيج

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن. ١٣/١٨١-١٨٢. تحقيق محمود شاكر.

(٢) أخرجه مسلم. الطهارة. استحباب إطالة الغرة. رقم (٢٤٨) وابن ماجه -الزهد- ذكر الحوض. رقم (٤٣٠٢) وابن حبّان. ١٦/٢٢٥. رقم (٧٢٤١). من حديث حذيفة.

(٣) أخرجه أحمد. ٥/٣٩. حديث حذيفة.

(٤) أخرجه أحمد. ٣/٣٨٤. وابن أبي عاصم في السنة. ٢/٣٥٨. رقم (٧٧١) من حديث جابر. وأخرجه أحمد. ٢/١٦٢. وابن أبي عاصم. ٢/٣٢٣. رقم (٧٠١) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.

(٥) انظر: د. غوانمة: أيلة ص١٠٩.

(٦) المقريزي: الخطط. ١/٣٤١.

(٧) المصدر السابق.

(٨) انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان. ١/٢٩٢.

الإجتماعي المنهجية الإسلامية في التعامل مع أهل الكتاب بالحسنى في حال دفعهم للجزية ونزولهم على حكم الإسلام .

وكان لموقع أيلة المتوسط بين الأقاليم الإسلامية دور بارز في نشوء حركة اقتصادية نشطة في التجارة بين الشام والحجاز ومصر، بالإضافة لمرور الحجاج من المصريين والمغاربة فيها، إلى جانب نشاط أهلها في الصيد وعملهم في الزراعة ولا سيما في زراعة النخيل .

أما الجوانب السياسية فتبرز بداية في اتخاذ أيلة منطلقاً للجهاد والفتح في مصر، ثم ازداد اهتمام الدولة الإسلامية بأيلة في عهد الأمويين، نظراً لهجرة مواليهم إليها، ولقربها من مركز الخلافة في دمشق حتى اتخذها الأمويون منزلاً لهم . بل إننا نجد أن عبد الملك بن مروان يطلب من محمد بن الحنفية –ابن علي بن أبي طالب– أن يدخل في أرضه هو وأصحابه فيسير من الطائف إلى أيلة [1]، مما يدل على أن أيلة كانت محط أنظار الأمويين واهتمامهم ؛ ولكن انتقال الخلافة إلى بني العباس قلل من أهمية أيلة السياسية .

وأما الناحية الثقافية العلمية فقد ازدهرت بداية بهجرة موالي بني أمية إليها [2]، ثم بنزول إمام المحدثين ابن شهاب الزهري فيها، فكان علم الحديث محور الحركة العلمية فيها، ولا يعني ذلك عدم اهتمام الأيليين بأنواع العلوم الأخرى كالفقه والآداب وغيرها، فقد كان منهم الفقهاء كالقاسم بن مرور الأيلي [3]، الذي قال عنه مالك: كنت أحسب أن يكون خلفاً من الأوزاعي؛ وهارون بن سعد الأيلي [4] شيخ الإمام مسلم كان فقيهاً من أصحاب عبد الله بن وهب وغيرهم، وقال المقريزي: " كان بها علم كثير وآداب " [5]. وقال ابن ناصر الدين الدمشقي: " والأيليون فيهم كثرة " [6]- أي في العلم والرواية– .

* * *

(١) انظر : الذهبي : سير أعلام النبلاء، ٤ / ١٢٤ .

(٢) انظر : د. يوسف غوانمة، أيلة، ص١٠٩ .

(٣) ستأتي ترجمته.

(٤) ستأتي ترجمته .

(٥) الخطط، ٣٤١/١ .

(٦) توضيح المشتبه، ١٣١/١ .

الفصل الثاني: مكانة أيلة في علم الحديث:

المبحث الأول: العوامل المؤثرة في مكانة أيلة:

التمهيد:

كان لأيلة دور بارزاً في علم الحديث وروايته. وهذا الأمر كان محل اتفاق بين العلماء الذين تحدثوا عن أيلة والأيليين. فنجد أن ابن سعد في الطبقات [1] يفردها بالذكر فيقول: " ومن كان بأيلة " ثم يذكر عدداً من الرواة الأيليين. ويقول السمعاني: " خرج منها جماعة من العلماء والفضلاء في كل نوع [2]. وقال ابن ناصر الدين الدمشقي: " والأيليون فيهم كثرة " [3] -أي في الرواية والتحديث-.

إلا أننا نلمح أن دور أيلة في علم الحديث لم يبرز إلا في أواخر القرن الأول. ثم أخذ ينشط في القرن الثاني والثالث. مما يدعونا للتساؤل عن سبب تأخر هذا الدور من جهة، وعوامل نشاطه في الحقبة التالية من جهة أخرى.

وبداية نقول إن نشوء المدارس الحديثية في الأمصار الإسلامية ارتبط بداية بنزول الصحابة المحدثين في هذه الأمصار. ومن ثم التفاف التابعين حولهم للسماع والتلقي. ووجود رواة متميزين في الحفظ والفهم يدور عليهم إسناد الحديث. وهذا الأمر لم يتهيأ لأيلة لعدم استقرار الصحابة فيها. وإنما كانت أيلة ممراً لهم في الفتوحات الإسلامية في مصر والشام.

وهذا لا يعني انعدام الرواية فيها في القرن الأول. إنما قلة الرواية من قبل بعض التابعين الذين نزلوا أيلة [4].

ولعل العامل الأهم لدور أيلة الحديثي، ارتباطها بشخصية الإمام الزهري الذي انتهت إليها إمامة المحدثين. فلقد كان للإمام الزهري في أيلة ضيعة ينزل فيها. فكان يأتيه الأيليون فيسمعون منه ويكتبون [5]. وكان أحياناً ينزل عند أحد كبار محدثيهم وهو يونس بن يزيد الأيلي في أثناء رحلته من الشام إلى المدينة فيزامله يونس في الرحلة.

---

(١) ٧/ ١٩د

(٢) الأنساب ١/ ٤٠٤.

(٣) توضيح المشتبه ١/ ١٣١.

(٤) سيأتي الحديث عن التابعين الذين نزلوا أيلة في طبقات الرواة الأيليين.

(٥) انظر: ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ٧/ ٤٣. والمزي: " تهذيب الكمال " ٢٠/ ٢٤٢-٢٤٣. والذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/ ٣٠٢. في ترجمة عقيل بن خالد.

فصحبه ثنتي عشرة سنة وقيل أربع عشرة [١]. حتى عدّ يونس وعقيل الأيليين من رفعاء أصحاب الزهري [٢] الذين جمعوا بين طول الملازمة وقوة الحفظ، ولا سيما أنهما كانا يكتبان علم الزهري مما جعل المحدثون يرحلون إلى أيلة طلباً للحديث.

وعامل آخر كان له أثره في مكانة أيلة وذلك أن عدداً من موالي بني أمية استوطنوا أيلة ولا سيما موالي عثمان بن عفان [٣]، وإليهم يرجع نسب عدد كبير من رواة أيلة وخاصة إذا علمنا أن أكبر عائلتين علميتين – وهما عائلة يونس بن يزيد وعائلة عقيل بن خالد – هما من موالي بني أمية.

ولا شك أن موقع أيلة المتوسط بين ثلاثة أقاليم إسلامية، ظهرت فيها مدارس حديثية متميزة وأعني بذلك مدرسة المدينة ومدرسة الشام ومدرسة مصر كان له الدور الواضح في تبلور مكانة أيلة الحديثية.

أضف إلى ذلك أن أيلة كانت ممراً للحجاج من مصر والشام والمغرب مما سهل دور العلماء في الرحلة إليها والتلقي عن محدثيها.

ونخلص من ذلك أن دور أيلة في الحديث النبوي تأخر إلى نهاية القرن الأول لعدم نزول الصحابة فيها، وأن ارتباطها بإمام المحدثين راوية الإسلام الإمام محمد بن شهاب الزهري أبرز مكانتها الحديثية، بالإضافة إلى هجرة موالي بني أمية إليها واستيطانهم بها وموقعها المتميز بين ثلاثة مدارس حديثية وهي مدرسة المدينة والشام ومصر، وكونها ممراً للحجاج من مصر والشام والمغرب. كل ذلك كان له أكبر الأثر في بروز مكانة أيلة في علم الحديث.

المبحث الثاني: علوم الحديث في أيلة:

سأحاول في هذا المبحث أن أظهر أهم ملامح علوم الحديث في أيلة، كالرحلة في طلب الحديث، وروايته، وتدوينه، ودراسة ظاهرة العائلات الحديثية التي تميزت بها أيلة.

المطلب الأول: الرحلة في طلب الحديث:

تعد الرحلة في طلب الحديث إلى الأمصار للقاء الشيوخ والأخذ عنهم والسماع منهم من أهم أركان علم الحديث، لذلك اهتم المحدثون بالرحلة وقطعوا المفاوز

(١) انظر: ابن أبي حاتم، ٢٤٧/٩، والمزي، ٥٥٦/٣٢. والذهبي، ٢٩٨/٦، في ترجمة يونس الأيلي.
(٢) انظر: ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، ٦١٣/٢.
(٣) انظر: المقريزي، أحمد بن علي، الخطط والآثار، ٣٤١/١.

وجابوا البلاد في طلب الحديث وسماعه، ولقد كان للأيليين في الرحلة لطلب الحديث جهد واضح . فما هي موارد الأيليين في الرواية ؟ وماهي وجهتهم في الرحلة ؟!

وبداية نقول إن هجرة موالي بين أمية من المدينة إلى أيلة ونقلهم علم أهل المدينة شكل المورد الأساس للحديث في أيلة . وعند مراجعة تراجم [1] الأيليين نجد أن معظم شيوخهم من أهل الحجاز ولا سيما المدينة . وهذا أمر جليٌّ في شيوخ ركني الرواية في أيلة: يونس بن يزيد وعقيل بن خالد . فمثلاً روى يونس عن: ابن شهاب ونافع مولى ابن عمر والقاسم بن محمد وعكرمة مولى ابن عباس وغيرهم . أما عقيل . فروى عن: سالم ابن عبد الله بن عمر وسعيد بن أبي سعيد الخدري وعكرمة ومحمد بن إسحاق والزهري وهشام بن عروة ونافع وغيرهم .

ومثل آخر أبو صخر الأيلي (تابعي): روى عن عبد الله بن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وأبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام .

وكما مر معنا أن يونس بن يزيد كان يصحب الزهري في رحلته إلى المدينة وأما عقيل فكان لا يفارقه في سفر ولا حضر [2] .

ومما يلاحظ أن الأيليين بعد عصر عقيل ويونس ركزوا جهودهم في الحفاظ على كنوز العلم التي ورثوها من هذين الإمامين . فسلامة بن روح بن خالد بن عقيل روى كتاب عمه عقيل بن خالد عن الزهري [3] . وعنبسة بن خالد بن يزيد روى أصول عمه يونس بن يزيد [4] .

وهذا لا يعني أن الأيليين لم يرحلوا إلا إلى المدينة لطلب الحديث . فقد رحل بعضهم إلى سامراء كأبي الطيب طاهر بن خالد بن نزار، نزل سامرا وحدث بها عن آدم بن أبي إياس. وكتب عنه ابن أبي حاتم [5] . وأما أبوه خالد بن نزار فكان من تلاميذ الأوزاعي . فكأنه رحل إلى الشام . بل إن عائلة هارون بن سعيد بن الهيثم السعدي الأيلي . كانت من بلبيس بمصر ثم نزلت في أيلة . وكان هارون فقيها من أصحاب عبد الله بن وهب

---

(١) ستأتي تراجم الرواة الأيليين.

(٢) انظر ابن أبي حاتم : الجرح والتعديل. ٧ / ٢٤٣.

(٣) انظر ترجمة سلامة بن روح .

(٤) انظر ترجمة عنبسة بن خالد.

(٥) انظر ترجمة أبي الطيب.

المصري [1].

مما سبق نجد أن المدينة كانت قبلة الأيليين في طلب الحديث لعوامل عديدة، إلا أن بعض الأيليين رحلوا إلى غير المدينة كالشام ومصر والعراق.

هذا عن رحلة الأيليين فماذا عن الرحلة إلى أيلة ؟!.

لقد كان لموقع أيلة المتوسط بين الحجاز والشام ومصر أثر واضح في قصد المحدثين أيلة للسماع من محدثيها والرواية عنهم، فالمحدث الشامي ينزل فيها أثناء مروره للحجاز ومصر، وكذا الأمر بالنسب للمصري والحجازي، ولا سيما أن اسم أيلة ارتبط باسم الزهري وجل علمه عن الأيليين، فلذلك لا أستبعد القول أن معظم المحدثين قد دخلوا أيلة، ولا سيما من كان منهم في طريقه إلى الشام ومصر والحجاز.

فمثلاً محمد بن عزيز الأيلي [2]، روى عنه الإمام النسائي وابن ماجه والطحاوي وأبو حاتم الرازي وابن خزيمة وابن وارة وأبو داود السجستاني -في غير السنن-، وغيرهم من كبار المحدثين.

وهارون بن سعيد الأيلي [3]، روى عنه الإمام مسلم وأبو داود والنسائي والطحاوي وبقي بن مخلد وأبو حاتم الرازي، وغيرهم.

ونلاحظ أن محدثي مصر كان لهم النصيب الأوفر في الرواية عن الأيليين وهذا أمر طبيعي للقرب المكاني بين مصر وأيلة.

فمثلاً نجد أن أشهر تلاميذ عقيل بن خالد، أمثال الليث بن سعد وابن لهيعة ويحيى ابن أيوب المصري ونحوهم تلاميذ يونس بن يزيد الأيلي.

إذا كانت أيلة مقصداً لكبار المحدثين في القرن الثاني والثالث، حتى إن ابن سعد عند ذكره للرواة الأيليين ذكر منهم الإمام الزاهد عبد الله بن المبارك وذلك لنزوله فيها [4]، وروى الإمام الذهبي عن نعيم بن حماد قال: قدم ابن المبارك أيلة على يونس بن يزيد ومعه غلام مفرغ لعمل الفالوذج، يتخذه للمحدثين [5].

---

(1) انظر ترجمة هارون بن سعيد.

(2) ستأتي ترجمته.

(3) ستأتي ترجمته.

(4) انظر ابن سعد: الطبقات، ٧/ ٥٢٠.

(5) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٨/ ٤١٠.

ومن جانب آخر فقد نزل عدد من الأيليين في مصر وغيرها وحدثوا بها، فقد توفي عقيل بن خالد صاحب الزهري بمصر. وكذا رفيقه يونس بن يزيد. وحسّان بن أبان بن عثمان توفي بدمياط وولي قضاءها [1]. وطلحة بن يزيد الأيلي نزل الكوفة [2].

المطلب الثاني: سماع الحديث وروايته:

ظهرت بوادر رواية الحديث وتداوله في أيلة بانتقال موالي بني أمية إليها فكان من المحدثين الأوائل فيها زياد بن عقيل وخالد بن عقيل. وكلاهما يروي عن أسماء بنت أبي بكر. وروى عنهما عقيل بن خالد بن عقيل.

إلا أن حركة الرواية النشطة نشأت بدخول إمام المحدثين محمد بن شهاب الزهري إلى أيلة، وتزاحم أبناء أيلة عليه ينهلون من علمه ويسمعون حديثه. وكان للزهري ضيعة في أيلة يعقد فيها مجالس الحديث فيحدثهم فيحفظون ويكتبون، وكان يعقد مجلسه أحياناً عند تلميذه يونس بن يزيد.

ولنا أن نتبين مدى اهتمام الأيليين بالحديث وسماعه إذا علمنا أن أمير أيلة الحسين بن رستم [3] كان من تلاميذ الزهري.

ولقد ضبط الأيليون حديثهم بطريقتين، الكتابة والحفظ، مع المذاكرة، قال عبد الجبار بن عمر الأيلي: "كان عقيل ويونس لا يحفظان ويكتبان، وما كنت أحفظ ولا أكتب وربما اجتمعنا في بعض المياه، فيأتي أهل الماء فيسألونهم عن الشيء فيرشدونهم عليّ" [4].

ولا يعني كلام عبد الجبار أن عقيلا ويونس لم يحفظا، بل لعله لم يطلع على حفظهم، فإنهما قد جمعا بين الكتابة والحفظ، وإن تميز عقيل بحفظه على يونس.

ومما ساعد على استمرارية دور أيلة في الحديث النبوي كتابة المحدثين فيها لمروياتهم ولا سيما يونس وعقيل. وهذا ما جعل النقاد يقدمونهم على غيرهم من كبار تلاميذ الزهري، فقد سئل أبو حاتم عن عقيل ومعمر بن راشد أيهما أثبت –أي في

(١) تأتي ترجمته.
(٢) تأتي ترجمته.
(٣) تأتي ترجمته.
(٤) رواه ابن عدي عنه في الكامل، ٧/ ١٣.

الزهري- ؟ فقال: " عقيل أثبت كان صاحب كتاب "[1]. وروى عبد الرزاق الصنعاني عن ابن المبارك قال: " ما رأيت أحداً أروى عن الزهري من معمر، إلا أن يونس أحفظ للسند "، وفي لفظ: إلا ما كان من يونس، فإنه كتب الكتب على الوجه "[2] ونحوه عن أحمد بن حنبل: " ما أحد أعلم بحديث الزهري من معمر، إلا ما كان من يونس الأيلي فإنه كتب كل شيء هناك "[3].

وقد تميزت رواية يونس وعقيل عن الزهري بالضبط مع الإكثار وطول الملازمة، قال الإمام الذهبي عن رواية يونس عن الزهري: حدّث عن ابن شهاب فأكثر وجوّد[4] وقال الإمام أحمد بن حنبل: " يونس أكثر حديثاً عن الزهري من عقيل وهما متقاربان "[5]، وإذا علمنا أن الزهري ممن يدور عليه الإسناد، فلنا أن نتصور كم من المحدثين قدم إلى أيلة للأخذ عن يونس وعقيل وحضور مجلسهما للسماع والرواية والكتابة عنهما من أصولهما أو نُسخ هذه الأصول، وخاصة من قبل أسرة هذين العالمين الجليلين فكان علمهما يورث إلى أبنائها وحفدتها مما شكل ظاهرة الأسرة العلمية في أيلة، قال ابن عدي عن سلامة بن روح بن خالد بن عقيل -ابن أخي عقيل بن خالد وراوي كتابه عن الزهري-: " وهذه الأحاديث عن الزهري، كتاب، نسخة كبيرة يقع في جزئين"[6]. أما عائلة يونس بن يزيد، فظهر منها عنبسة بن خالد بن يزيد -ابن أخي يونس- فكانت عنده أصول يونس وبعضها نسخ[7].

وروى الأيليون نسخاً حديثية أخرى، كنسخة إبراهيم بن طهمان[8] التي رواها خالد بن نزار الأيلي[9].

---

(1) الجرح والتعديل، ٧/٤٣.
(2) نقله المزي في تهذيب الكمال، ٢٢/٥٥٤ .
(3) المصدر السابق .
(4) سير أعلام النبلاء، ٦/٢٩٨.
(5) نقله الفسوي في المعرفة والتاريخ، ٢/١٣٩.
(6) نقله الفسوي في المعرفة والتاريخ، ٢/١٣٩.
(7) انظر : المزي، تهذيب الكمال، ٢٢/٤٠٤ .
(8) هو إبراهيم بن طعمان بن شعبة الخراساني البغدادي المكي، توفي سنة ثمان وستين ومائة في مكة، روى له الجماعة، انظر : المزي، تهذيب الكمال، ٢/١٠٨.
(9) انظر ابن أبي حاتم : الجرح والتعديل، ٧/٢٧٨ .

وبالإضافة إلى سماع المحدثين من أهل أيلة فقد كتبوا عنهم، ككتابة ابن أبي حاتم الرازي عن محمد بن سلام بن عبد الله الأيلي في مكة [1]، وكتب والده أبو حاتم الرازي عن طاهر بن خالد بن نزار الأيلي [2].

وربما كتب الأيليون الحديث وبعثوا به إلى غيرهم، كما كتب إسحاق بن إسماعيل بن عبد الأعلى الأيلي لابن أبي حاتم حيث قال في ترجمته "وكتب إلينا" [3].

وخلاصة القول أن سماع الحديث وروايته انتشرت في أيلة في بداية القرن الثاني الهجري، فعقدت مجالس الرواية والتحديث والإسماع والكتابة من قبل المحدثين فيها ولا سيما الإمام الزهري. وتفوق الأيليون على غيرهم من رواة الإمام الزهري وتلاميذه بضبط رواياتهم بالكتابة والحفظ وهي أعلى مراتب الضبط، مع الإكثار عنه وطول ملازمته، ثم تداول الأيليون حديث الإمام الزهري فضربت إلى أيلة أكباد الإبل للسماع من محدثيها والكتابة عنهم. وتسابق أبناء وحفداء الأيلين على الاعتناء بما كتبه آباؤهم من علم الزهري فتوارثوا أصولهم ونسخهم الحديثية.

المطلب الثالث: ظاهرة الأسر العلمية في أيلة وأثرها في رواية الحديث:

تمهيد:

من مباحث علوم الحديث التي أوردها المحدثون في كتب مصطلح الحديث، رواية الأبناء عن الآباء، وذلك لتوافر مثل هذه الروايات في نقل السنة النبوية، واشتهار نسخ حديثية احتفت بها عائلة ما، كنسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ.

وهذه ظاهرة إيجابية في رواية الحديث الشريف لاعتناء الأبناء بمرويات آبائهم على الغالب، ولذلك نجد أن المحدثين يقدمون أحياناً رواية الأبناء على رواية غيرهم عند الموازنة بين رواة الشيخ الواحد، لطول الملازمة وحسن الاعتناء.

والدارس لتراجم الرواة الأيليين تتجلى له ظاهرة الأسر العلمية بوضوح، مما يمكننا أن نرجع هؤلاء الرواة إلى عدد معين من الأسر العلمية التي تداولت الحديث النبوي في أيلة. فما أسباب هذه الظاهرة؟ وما هي الأسر العلمية في أيلة؟ ومدى تأثيرها في الرواية؟

وعند الحديث عن أسباب هذه الظاهرة، نجد أن هذه الأسباب تنقسم إلى نوعين:

---

(١) انظر ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، ٤/ ٤٩٩.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٤/ ٤٩٩.

(٣) الجرح والتعديل، ٢/ ٢١٢.

أسباب عامة وهي تشمل أيلة وغيرها من مدارس الحديث في العالم الإسلامي، وأسباب خاصة بأيلة نتيجة ظروف معينة أحاطت بها.

أما الأسباب العامة فتكمن في رغبة الآباء في توريث علم النبوة لأبنائهم ابتغاء الأجر والثواب في تبليغ سنة النبي ﷺ، ورجاء أن يكون هؤلاء الأبناء من الذرية الصالحة الذين يدعون لآبائهم بعد موتهم.

ومن جانب آخر نجد أن البيئة الحديثية التي يعيشها ابن المحدث وأسرته عندما يرى والده منكباً على الحديث وطلبه والرحلة إليه وسماعه والتحديث به، واجتماع المحدثين إليه، كل ذلك يترك أثره فيمن يعيشون من حوله ولا سيما أبناؤه، فيتأسى بوالده ويسير على دربه.

وقد تكون لهذه الأسرة مكانة علمية متميزة، وحتى لا تفقد هذه المكانة، ترضع أبناءها العلم وتنشئتهم عليه، فتخرج منهم محدثون مؤهلون على خطى الآباء والأجداد.

وأما الأسباب الخاصة بأيلة فنوجزها بما يأتي:

أولاً: هجرة موالي بني أمية من المدينة إلى أيلة:

فمن المعلوم أن أيلة كان يسكنها الكتابيون من اليهود والنصارى، واستمر الحال كذلك إلى أن دخلت في حاضرة الإسلام. ولما هاجر إليها موالي بني أمية من المدينة حاملين معهم علم أهل المدينة وثقافتها، كان من الطبيعي أن يحافظوا على موروثهم الديني والثقافي بوجود ثقافات أخرى في أيلة، وذلك بتربية أبنائهم على الثقافة الإسلامية الأصيلة ومنها الحديث النبوي، وهذا أمر نلمحه من المهاجرين عموماً من بلد إلى آخر أنهم يسعون للحفاظ على هويتهم وثقافتهم للتميز بها عن السكان الأصليين، ومما ساعد الأيليين الجدد في ذلك البيئة العامة للدولة الإسلامية في ذلك الوقت.

ويمكن أن نضيف في هذا المجال هجرة بعض العائلات المصرية إلى أيلة كعائلة هارون بن سعيد.

ثانياً: ارتباط أيلة بعلم الإمام الزهري.

لقد تفوق الأيليون من تلاميذ الزهري على غيرهم، وأصبح اسم أيلة بفضل عالميها (عقيل ويونس) مرتبطا بعلم الإمام الزهري، فكيف بفرط الأيليون بكنوزهم وهم من حافظ عليها بداية !!؟

فكان ظهور الأسر العلمية أمراً حتمياً حتى لا تفقد هذه الكنوز، فورث الأبناء

وحفدتهم علم الآباء. وكان مدار هذا العلم ما حفظوه وكتبوه من علم الإمام الزهري.

وإليك أهم الأسر العلمية في أيلة:

أولاً: عائلة عقيل بن خالد بن عَقيل بن خالد (تلميذ الزهري).

فمنهم: أبوه: خالد بن عقيل.

وعمه: زياد بن عقيل. وعمه: إبراهيم بن عقيل. وابنه: إبراهيم بن عقيل بن خالد بن عقيل. ابن أخيه: سلامة بن روح بن خالد بن عقيل. الذي روى كتاب الزهري عن عمه عقيل.

ومحمد بن عزيز بن عبد الله بن زياد بن عقيل. روى كتاب سلامة بن روح عن عقيل.

ومحمد بن سلام بن عبد الله بن زياد بن عقيل. وحفيده عقيل بن إبراهيم بن عقيل ابن خالد بن عقيل.

ومن حفدته: سعيد بن بثان من رهط عقيل.

ثانياً: عائلة يونس بن يزيد أبي النجاد (تلميذ الزهري).

أخوه: أبو علي بن يزيد بن أبي النجاد. وأخوه: سعيد بن يزيد.

ابن أخيه: عنبسة بن خالد بن يزيد. راوي كتاب عمه عن الزهري.

ثالثاً: عائلة خالد بن نزار بن المغيرة بن سليم الغساني مولاهم.

ابنه: أبو الطيب طاهر بن خالد بن نزار. ومنهم: حسّان بن أبان بن عثمان من رهط خالد بن نزار.

رابعاً: عائلة هارون بن سعيد بن الهيثم بن محمد بن الهيثم السعدي مولاهم.

ابنه: عبد الرحمن بن هارون. ومنهم: الحكم بن محمد السعدي.

وهناك عدد من الرواة الأخوة أو الأبناء كزريق بن حكيم وابنه حكيم. والحكم بن عبد الله وأخوه سعد أو سعيد بن عبد الله. وغيرهم.

ونلمح دور هذه الظاهرة في أيلة من جانبين. الأول: تداول الرواية وتناقلها مما أسهم في الحفاظ على دور أيلة في رواية الحديث. والثاني: الاعتناء بالمرويات والحفاظ عليها ولا سيما من أبناء أسرة عقيل ويونس. وهذه العناية كان لها الأثر الكبير في استمرارية الرواية في أيلة بعد وفاة عقيل ويونس لفترة طويلة.

* * *

الفصل الثالث:رواة الحديث في أيلة:

تمهيد:

بعد أن تعرفنا على مكانة أيلة الحديثية لا بد أن نتعرف على هؤلاء الرجال الذين صنعوا تاريخ أيلة العلمي، وأفنوا أعمارهم وبذلوا أموالهم حتى جعلوا حاضرة البحر، حاضرة للعلم والتراث.

وفي هذا الفصل نبين تراجم الرواة الأيليين وطبقاتهم ومكانتهم من حيث الجرح والتعديل وأهم النقود التي وجهت إليهم، ونماذج من مروياتهم في الكتب الستة.

المبحث الأول: التعريف بالرواة الأيليين:

رأيت أن أترجم للواة الأيليين على حسب طبقاتهم [1] -أي الترتيب الزماني والعلمي- وأعني بالعلمي هنا اشتراكهم بالسماع من مشايخهم، كأن يشترك عدد من الرواة في السماع من الصحابة أو التابعين وهكذا، ولعل هذا الترتيب يناسب دراسة المدارس الحديثية ليتبين لنا مدى اتساع الرواية من طبقة لأخرى.

الطبقة الأولى: التابعون: وهم من روى عن أحد من الصحابة، وهي تمتد من الربع الأخير للقرن الأول إلى أوائل القرن الثاني:

١-خالد بن عَقيل الأيلي الأموي مولى عثمان بن عفان، والد عقيل بن خالد تلميذ الإمام الزهري.

يروي عن أسماء بنت أبي بكر الصديق [2].

٢-زهير الأيلي: يروي عن ابن عباس، روى عنه يحيى بن يعمر [3].

٣-زياد بن عقيل الأيلي: يروي عن أسماء بنت أبي بكر. روى عنه ابن أخيه عقيل بن خالد [4].

٤-أبو صخر الأيلي: يزيد بن أبي سمية، روى عن عبد الله بن عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز وأبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام. روى عنه: حسين بن

---

(١) انظر: دراسة هذه الطبقات وتقسيمها في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(٢) انظر ترجمته: الأمير ابن ماكولا: الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب. ١٢٦/١.

(٣) انظر: المصدر السابق. ١٢٦/١.

(٤) انظر: المصدر السابق. ١٢٩/١.

رستم الأيلي، وأبو الصباح سعدان بن سالم الأيلي وعبد الجبار بن عمر الأيلي .

وثقه أبو زرعة الرازي [١] . وقال ابن سعد: صالح الحديث [٢] ، ووثقه ابن حبّان [٣] . وقال الذهبي: " كان من العلماء الصادقين البكائين " [٤] ، وقال ابن حجر: " مقبول " [٥] . وهو حكم يرده توثيق هؤلاء الأئمة له . روى له أبو داود [٦] .

٥-طلحة بن يزيد الأيلي ، أبو حمزة: نزل الكوفة . روى عن حذيفة وزيد بن أرقم . وثقه النسائي [٧] ، روى له البخاري وأصحاب السنن .

الطبقة الثانية: طبقة أتباع التابعين ، وهم من روى عن أحد من التابعين ، وهي تمتد من بداية القرن الثاني إلى الربع الأول منه .

٦-الحكم بن عبد الله بن سعد مولى الحارث بن الحكم بن أبي العاص بن أمية ، أبو عبد الله الأيلي . روى عن القاسم بن محمد وعلي بن الحسين ، روى عنه الليث بن سعد ويحيى بن حمزة، قال أبو حاتم الرازي: " كان يكذب " وقال أبو زرعة: ضعيف لا يحدث عنه ، وقال ابن معين: لا شيء . تركه ابن المبارك ووهنه [٨].

٧-رجاء بن جميل بن ثوبان الأيلي: يروي عن ابن المسيب والقاسم بن محمد والزهري وعنه عنبسة بن خالد الأيلي [٩] .

٨-زريق بن حكيم الأيلي مولى بني فزارة . يروي عن سعيد بن المسيب وغيره ، روى عنه ابنه حكيم ومالك بن أنس وغيرهما ، كان أحد العباد [١٠].

---

(١) الجرح والتعديل ، ٩/٢٦٩.

(٢) الطبقات ، ٧/٥١٩.

(٣) الثقات ، ٢/٢٩٥.

(٤) السير ، /١٢٣.

(٥) التقريب ، رقم (٧٧٧٦) .

(٦) انظر ترجمته : المزي : تهذيب الكمال ، ٣٢/١٥١.

(٧) انظر : المزي : تهذيب الكمال ، ١٣/٤٤٦ ، وابن حجر : تهذيب التهذيب ، ٢/٢٤٥.

(٨) انظر ترجمته : البخاري ، التاريخ الكبير ، ٢/٣٤٥ ، وابن أبي حاتم ، الجرح والتعديل ، ٣/١٢١ ، وابن عدي : الكامل في الضعفاء ، ٢/٦٢٠.

(٩) انظر ترجمته : ابن ماكولا : الإكمال ، ١/١٢٧ ، وابن ناصر الدين الدمشقي : توضيح المشتبه في أسماء الرواة ، /١٣٢ .

(١٠) انظر : ابن سعد ، الطبقات ، ٧ / ٥١٩ ، وابن ماكولا ، الإكمال ، ١/١٢٧ ، وابن ناصر الدين ، توضيح المشتبه ، ١/١٣٤ .

٩-سعدان بن سالم أبو الصّباح، روى عن سهل بن صدقة مولى عمر بن عبد العزيز، ويزيد بن أبي سمية أبي صخر الأيلي، روى عنه: ضمرة بن ربيعة وعبد الله بن المبارك.

قال ابن معين: "لا بأس به" [١] وأثنى عليه أبو داود، روى له أبو داود [٢]، وقال ابن حجر: "صدوق" [٣].

١٠-طلحة بن عبد الملك الأيلي: روى عن زريق بن حكيم الأيلي والقاسم بن محمد بن أبي بكر، روى عنه: عبيد الله بن عمر العمري، وابن أخيه: القاسم بن مبرور بن عبد الملك، ومالك بن أنس والأوزاعي.

وثقه ابن معين وأبو داود والنسائي والدارقطني [٤] وقال أبو حاتم: "لا بأس به" [٥]، وثقه ابن سعد [٦] روى له الجماعة إلا مسلم [٧].

الطبقة الثالثة: من روى عن أتباع التابعين، (وهم طبقة تلاميذ الزهري) [٨] أو من عاصرهم، وهي تمتد من الربع الأول إلى منتصف القرن الثاني.

١١-إسماعيل بن صخر الأيلي، عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر، روى عنه محمد بن جعفر بن أبي كثير، ترجمه ابن أبي حاتم ولم يذكر يه جرحاً ولا تعديلاً [٩].

١٢-حسين بن رستم الحميري [١٠]: أمير أيلة لعمر بن عبد العزيز، روى عن الزهري وابن المنكدر، روى عنه مالك بن أنس وابن أبي ذئب.

قال القاسم بن مبرور: كان حسين بن رستم يقلب الدراهم ثم يقول: الله يعلم إني أبغضك..

---

(١) التاريخ برواية الدوري، ٢/١٩٤.

(٢) انظر: المزي: تهذيب الكمال، ١٠/٣٢٢.

(٣) التقريب، رقم (٢٢٧٩).

(٤) انظر: المزي، تهذيب الكمال، ١٣/٤١٠.

(٥) الجرح والتعديل، ٤/٤٧٨.

(٦) ٧/٥١٩.

(٧) انظر: المزي: تهذيب الكمال، ١٣/٤١٠.

(٨) قد اختلف في سماع الزهري من الصحابة، وهو يعد في طبقة صغار التابعين. انظر ترجمته: المزي: تهذيب الكمال، ٢٦/٤١٩.

(٩) انظر: الجرح والتعديل، ٢/١٧٨.

(١٠) انظر ترجمته: ابن سعد: الطبقات: ٧/٥١٩. البخاري: التاريخ الكبير، ٢/٣٨٤. ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، ٣/٥٢. وابن ماكولا: الإكمال، ١/١٢٨، وابن ناصر الدين: توضيح المشتبه، ١/١٣٢.

قال ابن ناصر الدين الدمشقي: " كان من الصالحين ". قلت: يكفيه رواية مالك عنه فإن مالكاً لا يروي إلا عن ثقة عنده.

١٣- حكيم بن زريق بن حكيم الأيلي. حدث عن أبيه، وعنه عبد الله بن المبارك [١].

١٤- سعيد بن يزيد بن أبي النجاد الأيلي، أخو يونس بن يزيد، روى عنه أخوه يونس [٢].

١٥- عبد الأعلى بن عبد الحميد الأيلي. روى عن عبد الله بن عامر بن ربيعة. روى عنه عبد الله بن لهيعة، ذكره ابن أبي حاتم ولم يورد فيه جرحاً ولا تعديلاً [٣].

١٦- عبد الجبار بن عمر الأيلي القرشي الأموي مولى عثمان بن عفان، أبو عمر ويقال أبو الصبّاح روى عن: إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة وربيعة بن أبي عبد الرحمن والزهري ونافع مولى ابن عمر. روى عنه: رشدين بن سعد وابن المبارك وعبد الله بن وهب.

قال ابن معين: " ضعيف ليس بشيء " [٤] وقال أبو زرعة الرازي: " واهي الحديث، وأما مسائله فلا بأس - يعني ما روى من المسائل عن ربيعة وغيره- " [٥] وقال أبو حاتم: " منكر الحديث، ضعيف الحديث، ليس محله الكذب " [٦] وقال البخاري: " عنده مناكير " [٧]. وضعفه أبو داود والترمذي والنسائي [٨]. وروى ابن عدي بسنده عن عبد الجبار قال: " كان عقيل ويونس لا يحفظان ويكتبان وما كنت أحفظ ولا أكتب، وربما اجتمعنا في بعض المياه، فيأتي أهل الماء فيسألونهم عن الشيء فيرشدونهم عليّ " [٩]. ووثقه ابن سعد [١٠]. وروى له الترمذي وابن ماجه [١١].

١٧- عثمان بن المهلب الأيلي [١٢]: يروي عنه إبراهيم بن عون الأيلي.

---

(١) انظر: ابن ماكولا. الإكمال. ١/١٢٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الجرح والتعديل. ٦/٢٨.

(٤) التاريخ ٢/٣٤٠.

(٥) الجرح والتعديل. ٦/٣١.

(٦) المصدر السابق.

(٧) التاريخ الصغير. ٢/٤٥.

(٨) انظر: المزي. تهذيب الكمال. ١٦/٣٨٨.

(٩) الكامل. ٧/١٣.

(١٠) الطبقات. ٧/٥٢٠.

(١١) انظر ترجمته: المزي. الكمال. ١٦/٣٨٨.

(١٢) انظر: ابن ماكولا. الإكمال. ١/١٢٨. وابن ناصر الدين: توضيح المشتبه. ١/١٣٤.

١٨–عقيل بن خالد بن عقيل الأيلي، أبو خالد الأموي مولى عثمان بن عفان.

روى عن: الحسن البصري، وسالم بن عبد الله بن عمر، وسعيد بن أبي سعيد الخدري، وعكرمة مولى ابن عباس، وابن شهاب الزهري، ونافع مولى ابن عمر، وهشام ابن عروة وغيرهم.

روى عنه: الليث بن سعد وابن لهيعة ويحيى بن أيوب ورشدين بن سعد وغيرهم.

وثقه أحمد وابن معين وابن سعد والنسائي [١]، وسئل أبو حاتم عن عقيل ومعمر أيهما أثبت؟ فقال: عقيل أثبت كان صاحب كتاب، وكان الزهري يكون بأيلة، وللزهري هناك ضيعة وكان يكتب عنه هناك [٢]. وقال أحمد: يونس أكثر حديثاً عن الزهري من عقيل، وهما متقاربان [٣]. قال الذهبي: "حدّث عن ابن شهاب فأكثر وجوّد" [٤]، روى له الجماعة. مات بمصر سنة إحدى وأربعين ومئة وقيل اثنتين وأربعين [٥].

١٩–عمر بن سعد الأيلي، حدّث عنه عمر بن زبّان الأيلي، قال أبو حاتم: "لا بأس" [٦].

٢٠–القاسم بن مبرور الأيلي، ابن أخي طلحة بن عبد الملك الأيلي، روى عمه وابن جريج وهشام بن عروة ويونس بن يزيد.

روى عنه: خالد بن نزار الأيلي وخالد بن حميد المهري، وأبو أمية عمرو بن مروان الأيلي. قال خالد بن نزارقال لي مالك بن أنس: ما فعل القاسم بن مبرور؟ قلت: توفي. قال: كنت أحسب أن يكون خلفاً من الأوزاعي.

توفي بمكة سنة ثمان أو تسع ومئة وصلى عليه الثوري [٧] روى له أبو داود والنسائي.

٢١–يحيى بن صالح الأيلي، يروي عن إسماعيل بن أمية، روى عنه يحيى بن بكير [٨].

٢٢–يزيد بن عبد الله الأيلي: يروي عن الحكم بن عبد الله بن سعد، روى عنه ابنه

---

(١) انظر: المزي: تهذيب الكمال، ٢٠/٢٤٢–٢٤٣.

(٢) الجرح والتعديل، ٧/ترجمة ٢٤٣.

(٣) رواه الفسوي: المعرفة والتاريخ، ٢/١٣٩.

(٤) سير أعلام النبلاء، ٦/٣٠١.

(٥) انظر: المزي: تهذيب الكمال، ٢٠/٢٤٢–٢٤٣.

(٦) الجرح والتعديل، ٦/١١٢، وذكره ابن ماكولا: الإكمال، ١/١٢٨.

(٧) انظر ترجمته: المزي: تهذيب الكمال، ٢٣/٤٢٦.

(٨) انظر: ابن ماكولا: الإكمال، ١/١٢٨، وابن ناصر الدين: توضيح المشتبه، ١/١٣٤.

خالد بن يزيد [1].

٢٣- يونس بن يزيد بن أبي النجاد، ويقال: بن مشكان بن أبي النجاد الأيلي، أبو يزيد القرشي، مولى معاوية بن أبي سفيان الأموي.

حدث عن ابن شهاب ونافع مولى ابن عمر، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وعكرمة وغيرهم وعنه: الليث بن سعد وابن المبارك والأوزاعي ويحيى بن أيوب وخلق كثير. صحب الزهري ثنتي عشرة سنة، وقيل: أربع عشرة وأكثر عنه وهو من رفعاء أصحابه [2]. وكان الزهري ينزل إذا قدم أيله عليه، وإذا سار إلى المدينة زامله يونس [3].

قال ابن المبارك وابن مهدي: كتابه صحيح، وروى عبد الرزاق عن ابن المبارك قال: ما رأيت أحداً أروى عن الزهري من معمر، إلا أن يونس أحفظ للمسند، وفي رواية: إلا ما كان من يونس فإنه كتب الكتب على الوجه [4]. وقال أحمد بن حنبل: ما أحد أعلم بحديث الزهري من معمر إلا ما كان من يونس فإنه كتب كل شيء هناك [5].

وروى أحمد عن وكيع قال: رأيت يونس بن يزيد وكان سيء الحفظ. قال أحمد: لم يسمع وكيع منه إلا ثلاثة أحاديث [6]. وقال ابن سعد: حلو الحديث كثيره وليس بحجة، ربما جاء بالشيء المنكر [7]. وقال أحمد: في حديث يونس بن يزيد منكرات عن الزهري [8].

مات سنة تسع وخمسين وقيل ستين، وزعموا أنه توفي بصعيد مصر [9]. روى له الجماعة.

٢٤- أبو علي بن يزيد بن أبي النجاد الأيلي، أخو يونس بن يزيد، روى عن الزهري. روى عنه أخوه يونس بن يزيد.

---

(١) انظر: ابن ماكولا، ١/١٢٩.

(٢) انظر الذهبي: السير، ٦/٢٩٨.

(٣) المصدر السابق والمزي: تهذيب الكمال، ٣٢/٥٥٦.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق.

(٧) الطبقات، ٧/٥١٩.

(٨) انظر: ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (٩/٢٤٧).

(٩) انظر: المزي: تهذيب الكمال ٢٣/٤٢٦، والذهبي: السير، ٦/٣٠٠.

قال أبو حاتم الرازي: مجهول [١]. ووثقه ابن حبّان [٢]. وقال ابن حجر: مجهول [٣]، روى له أبو داود والترمذي.

٢٥-سعد بن عبد الله بن سعد الأيلي ويقال: سعيد، أخو الحكم بن عبد الله الأيلي، روى عن القاسم بن محمد ومحمد بن كعب القرضي، روى عنه حمزة بن ربيعة [٤]، قال أبو حاتم: لا بأس به [٥]، وأثنى عليه ابن بكير [٦].

مات سنة ثلاث سبعين ومئة، وقال ابن حجر: صدوق [٧]، أخرج له أبو داود في المراسيل.

٢٦-أيوب بن سليمان بن عبد الواحد بن أبي حجر، يروي عن بكر بن صدقة ويونس بن يحيى، روى عنه ابنه داود، قال ابن أبي حاتم سألت أبي وأبا زرعة عنه فقالا: "لا نعرفه" [٨].

الطبقة الرابعة: من روى عن تلاميذ الزهري أو من عاصرهم، وهذه الطبقة تمتد من منتصف القرن الثاني إلى نهايته.

٢٧-إبراهيم بن عقيل بن خالد بن عقيل، يروي عن أبيه، روى عنه ابنه عقيل وعلي ابن القاسم [٩].

٢٨-إبراهيم بن عون الأيلي، عن عثمان بن المهلب الأيلي، وعنه عبد الحكم بن عبد الله بن عبد الحكم [١٠].

٢٩-خالد بن نزار بن المغيرة بن سليم الغساني مولاهم، أبو يزيد الأيلي.

روى عن: سفيان بن عيينة والأوزاعي ومالك بن أنس والقسم بن مبرور

---

(١) نقله المزي، ١٠٣/٣٤.

(٢) ٦٥٨/٧.

(٣) التقريب، رقم (٨٣٢٦).

(٤) انظر المزي، ٢٨٣/١٠.

(٥) الجرح والتعديل، ٩١/٤.

(٦) نقله الفسوي، المعرفة والتاريخ، ١٦٢/١.

(٧) التقريب، رقم (٢٢٥٨).

(٨) الجرح والتعديل، ٢٤٩/٢. وانظر: ابن ماكولا: الإكمال، ١٢٩/١.

(٩) انظر ترجمته: ابن ماكولا: الإكمال، ١٢٨/١.

(١٠) انظر: ابن ماكولا، ١٢٨/١، وابن ناصر الدين: توضيح المشتبه، ١٣٤/١.

والشافعي -وهو من أقرانه- . وروى نسخة إبراهيم بن طهمان وعنه ابن طاهر بن خالد ابن نزار [١].

روى عنه: أحمد بن صالح المصري وهارون بن سعيد الأيلي . ذكره ابن حبان وقال: يغرب ويخطئ [٢]. ووثقه مسلمة [٣]. وقال ابن حجر: " صدوق يخطئ " [٤] روى له أبو داود والنسائي .

٣٠- خالد بن يزيد بن عبد الله الأيلي ، يروي عن أبيه يزيد بن عبد الله [٥] .

٣١- داود بن أيوب بن سليمان بن عبد الواحد بن أبي حجر . روى عن أبيه وعنه إبراهيم بن المنذر [٦].

٣٢- سلامة بن روح بن خالد بن عقيل بن خالد القرشي الأموي أبو خربق [٧].

روى عن عمه: عقيل " كتاب الزهري " . روى عنه: أحمد بن صالح المصري ومحمد بن عزيز الأيلي . قال أحمد بن صالح المصري: سألت عنبسة بن خالد بن يزيد بن أخي يونس عن سلامة . فقال: لم يكن له من السن ما يسمع من عقيل . وقال أحمد بن صالح: وسألت بديلة عن سلامة فأخبرني رجل من ثقاتهم أنه لم يسمع من عقيل وحديثه عن كتب عقيل [٨] . وأخرج ابن أبي حاتم عن إسحاق بن إسماعيل الأيلي: ما سمعت سلامة قال قط " حدثنا عقيل " إنما كان يقول: قال عقيل . قال ابن أبي حاتم لمحمد بن مسلم بن وارة الرازي: ما حال سلامة ؟! قال: " الكتب التي تروى عن عقيل صحاح " . وقال أبو حاتم الرازي: محله عندي محل الغفلة . وقال أبو زرعة: أيلي ضعيف منكر الحديث [٩] . وقال ابن عدي: " وهذه الأحاديث عن عقيل عن الزهري كتاب نسخة كبيرة يقع في جزأين وفيها

---

(١) انظر ترجمته : المسعاني . الأنساب . ٤٠٤/١ . المزي : تهذيب الكمال . ١٨٤/٨ . وابن ناصر الدين : توضيح المشتبه . ١٣٢/١.

(٢) الثقات . ٢٢٣/٨.

(٣) نقله ابن حجر : تهذيب التهذيب . ٥٣٤/١.

(٤) التقريب . رقم (١٦٩٢) .

(٥) انظر : ابن ماكولا : الإكمال . ١٢٩/١.

(٦) المصدر السابق وابن ناصر الدين : توضيح المشتبه . ١٣٣/١.

(٧) انظر : ترجمته : المزي : تهذيب الكمال . ٣٠٤/١٢ . وابن حجر : تهذيب التهذيب . ١٤١/٢.

(٨) المصدر السابق .

(٩) ابن أبي حاتم . الجرح والتعديل . ٣٠١/٤.

عن عقيل عن الزهري، أحاديث أنكرت من حديث الزهري بما لا يرويه غير سلامة عن عقيل "[1]. ووثقه ابن حبان فقال: "مستقيم الحديث "[2] وقال مسلمة بن قاسم: "لا بأس به "[3]. استشهد به البخاري وروى له النسائي وابن ماجه، وقال ابن حجر "صدوق "[4].

٣٣-عمر بن زبّان الأيلي: يروي عن عمر بن سعد الأيلي، وهو شيخ للحسن الحلواني[5].

٣٤-عمرو بن مروان أبو أمية الأيلي: روى عن أبي حرزة القاص، روى عنه هارون بن سعيد الأيلي. قال ابن أبي حاتم: سألت أبي عنه فقال: لا أعرفه[6].

٣٥-عنبسة بن خالد بن يزيد بن أبي النجاد الأموي، أبو عثمان الأيلي، ابن أخي يونس ابن يزيد. روى عن عمه يونس بن يزيد وابن المبارك وابن جريج ورجاء بن جميل. روى عنه أحمد بن صالح المصري وابن وهب وغيرهم[7].

قال الآجري: سألت أبا داود عن عنبسة صاحب يونس. قال: عنسبة أحب إلينا من الليث بن سعد، سمعت أحمد بن صالح يقول: عنبسة صدوق[8].

وقال أبو حاتم الرازي: "كان هذا على خراج مصر وكان يعلق النساء بثديهن"[9] قال ابن القطان: كفى بهذا في تجريحه[10].

وقال أحمد: مالنا ولعنبسة. أي شيء خرج علينا من عنبسة؟ هل روى عنه غير أحمد بن صالح ؟![11].

وتعقبه الذهبي: "بل روى عنه جماعة و أثنى عليه أبو داود "[12]. ووثقه ابن حبان[13]،

---

(١) الكامل، ٤/٣٣٢.
(٢) الثقات، ٨/٣٠٠.
(٣) نقله ابن حجر: تهذيب التهذيب، ٢/١٤١.
(٤) التقريب رقم (٢٧٢٨)
(٥) انظر: ابن ماكولا، ١/١٢٨.وابن ناصر الدين: توضيح المشتبه، ١/١٣٤.
(٦) الجرح والتعديل، ٦/٢٦١.
(٧) انظر ترجمته: المزي: تهذيب الكمال، ٢٢/٤٠٤. والذهبي: ميزان الإعتدال، ٥/٣٥٩.
(٨) المصدران السابقان.
(٩) الجرح والتعديل، ٦/٤٠٤.
(١٠) نقله الذهبي في الميزان، ٥/٣٥٩.
(١١) المصدر السابق.
(١٢) المصدر السابق.
(١٣) ٨/٥١٥.

روى له أبو داود وأخرج له البخاري مقرونا بغيره. وقال ابن حجر: " صدوق "[1].

٣٦-يزيد بن محمد الأيلي. روى عن يونس بن يزيد الأيلي. روى عنه إسماعيل بن عبد الله المعروف بسمويه الأصفهاني. قال أبو حاتم: هذا شيخ أدركته ولم أسمع منه. وأتاه قوم قبلي فسألوه التحديث فأخبرهم أنه ذهب كتبه عن يونس بن يزيد وأن عنده شيئاً باقياً عن ابن لهيعة[2].

الطبقة الخامسة: طبقة شيوخ أصحاب الكتب الستة ومن عاصرهم. وهي تمتد من بداية القرن الثالث إلى منتصفه.

٣٧-إسحاق بن إسماعيل بن عبد الأعلى بن عبد الحميد الأيلي أبو يعقوب.

روى عن: خالد بن نزار وسفيان بن عيينة وسلامة بن روح الأيلي وغيرهم. روى عنه: النسائي وابن ماجه ومحمد بن مسلم بن وارة الرازي[3]. وقال ابن أبي حاتم: " وكتب إلينا "[4]. قال ابن حجر: " صدوق "[5].

٣٨-طاهر بن خالد بن نزار بن المغيرة الغساني. أبو الطيب. نزل سامراء وحدث بها عن أبيه وآدم بن أبي إياس. روى عنه يحيى بن صاعد وغيره.

قال ابن أبي حاتم: كتب عنه أبي بسامراء وهو صدوق. ومات بسامراء في شعبان سنة ثلاث وستين ومائتين[6]. وقال السمعاني: " ثقة "[7].

٣٩-عقيل بن إبراهيم بن عقيل بن خالد الأيلي. يروي عن أبيه إبراهيم[8].

٤٠-محمد بن سلام بن عبد الله بن زياد بن عقيل بن خالد الأيلي أبو عبد الله. روى عن سلامة بن روح. روى عنه أبو زرعة الرازي وكتب عنه بمكة[9].

٤١-محمد بن عُزيز بن عبد الله بن زياد بن خالد بن عقيل الأيلي، أبو عبد الله، مولى بني أمية.

---

(١) التقريب رقم (٥٢٣٢).

(٢) الجرح والتعديل. ٢٨٩/٩.

(٣) انظر: المزي: تهذيب الكمال. ٤٠٨/٢-٤٠٩.

(٤) الجرح والتعديل. ١٢١٢/٢.

(٥) التقريب. رقم (٣٤٢).

(٦) الجرح والتعديل. ٤٩٩/٤.

(٧) الأنساب ٤٠٤/١.

(٨) ذكره ابن ماكولا. ١٢٨/١.

(٩) انظر ترجمته: ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل. ٢٧٨/٧. والبخاري: التاريخ الكبير. ١١٠/١.

روى عن: سلامة بن روح، وسليمان بن سلمة الخبائزي ويعقوب بن زهدم.

روى عنه: النسائي وابن ماجه وأبو جعفر الطحاوي وابن أبي حاتم، وأبو حاتم الرازي وابن خزيمة وابن وارة الرازي و أبو عوانة الإسفرايئني، وأبو داود السجستاني –" في غير السنن"–.

قال النسائي: صويلح. وقال مرة: لا بأس به. وقال مرة: ليس بثقة ضعيف [1]. وقال ابن أبي حاتم: صدوق، وقال أبو أحمد الحاكم: فيه نظر [2]. وقال يعقوب بن سفيان: دخلت أيلة، فسألت عن كتب سلامة بن روح وحديثه من ابن عزيز، وجهدت به كل الجهد، فزعم أنه لم يسمع من سلامة شيئاً، وليس عنده شيء من كتب سلامة، ثم حدث بعد بما ظهر عنه من حديثه [3].

قلت: لعله امتنع عن تحديث يعقوب بن سفيان بعينه لشيء ظهر له، فإن سماعه من نسيبه سلامة بن روح ثابت، فهو بلديه وعصريه ونسيبه، وقد أثبت سماعه جعفر الفريابي كما قال ابن عدي: " وهذه النسخة عن ابن عزيز عن سلامة روى المتقدمون عنه وسمعوا منه قديماً، حتى جعفر الفريابي كان يحدثنا عنه فيقول: حدثني محمد بن عزيز لأنه سمع منه قديماً " [4].

وثقه العقيلي وسعيد بن عثمان ومسلمة بن قاسم [5] وذكره ابن حبّان في الثقات [6]، وقال ابن شاهين: كان أحمد بن صالح سيء الرأي فيه [7]، وقال الذهبي: " صدوق إن شاء الله " [8] وقال ابن حجر " فيه ضعف " [9]، روى له النسائي وابن ماجه.

٤٢– هارون بن سعيد بن الهيثم بن محمد بن الهيثم بن فيروز السعدي، أبو جعفر

---

(١) انظر: المزي: تهذيب الكمال، ٢٦/١١٣–١١٤، والذهب :ميزان الاعتدال، ٦/٢٥٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) نقلها المزي والذهبي.

(٤) الكامل، ٤/٣٣٢.

(٥) انظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب، ٣/٦٧٢.

(٦)٩/١٣٧.

(٧) نقله ابن حجر: التهذيب، ٣/٦٧٢.

(٨) ميزان الاعتدال، ٦/٢٥٩.

(٩) التقريب، رقم (٦١٩٧).

الأيلي، مولى عبد الملك بن محمد بن عطية السعدي. وهم من أهل أيلة وكانوا من قبل من أهل بلبيس.

روى عن: ابن عيينة وابن وهب وأنس بن عياض.

روى عنه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه والطحاوي وبقي بن مخلد وأبو حاتم الرازي وخلق [1]. كان فقيها من أصحاب ابن وهب. قال أبو حاتم: شيخ[2]. وقال النسائي: لا بأس به، وقال مرة: ثقة [3]. ووثقه ابن حبّان [4] مات قبل سنة خمسين ومائتين وقيل ثلاث وخمسين ومائتين. قال ابن حجر: " ثقة فاضل " [5].

الطبقة السادسة: من كان في طبقة أصحاب الكتب الستة ومن عاصرهم. وهي تمتد من منتصف القرن الثالث إلى نهايته تقريباً.

٤٣–حسّان بن أبان بن عثمان الأيلي من رهط خالد بن نزار. توفي بدمياط وولي قضاءها سنة اثنتين وعشرين وثلثمائة. كان يفهم ما يحدث به [6].

٤٤–الحكم بن محمد السعدي من آل هارون بن سعيد الأيلي. روى عن إبراهيم بن مرزوق وغيره [7].

٤٥–خالد بن يزيد بن محمد الأيلي. أبو الوليد. روى عن ابيه وأيوب بن سليمان بن أبي حجر الأيلي. قال ابن أبي حاتم: كتبنا عنه بأيلة [8].

٤٦–سعيد بن بثان من رهط عقيل [9].

٤٧–عبد الرحمن بن هارون بن سعيد بن الهيثم الأيلي، أبو محمد، حدّث وتوفي في شوال سنة ثمان وسبعين ومائتين [10].

---

(١) انظر: المزي: تهذيب الكمال. ٣٠/٩٠–٩١.

(٢) الجرح والتعديل. ٩/٩١.

(٣) نقله المزي. ٢٠/٩٠–٩١.

(٤) ٩/٢٤٠.

(٥) التقريب رقم (٧٢٧٩).

(٦) انظر: ابن ماكولا: الإكمال. ١/١٣٠.

(٧) المصدر السابق.

(٨) الجرح والتعديل. ٣/٣٦١.

(٩) انظر: ابن ماكولا. ١/١٣٠.

(١٠) انظر: السمعاني: الأنساب. ١/٤٠٤.

٤٨- عبيد بن رباح بن سالم الأيلي أبو محمد، روى عن أبي عبد الرحمن المقرئ وخلاد بن يحيى وعمرو بن هشام البيرمرتي. قال ابن أبي حاتم: "كتبنا عنه بأيلة ومحله الصدق" [١].

هذه تراجم الرواة الأيليين التي استطعت الوقوف عليها، ولعله فاتني شيء منها، وهناك عدد من كبار المحدثين الذين نزلوا بأيلة. سأكتفي بذكر من ذكر صراحة أنه نزل بأيلة، فمنهم إمام المحدثين وراوية الإسلام محمد بن شهاب الزهري [٢]، والإمام الزاهد عبد الله بن المبارك، وإمام الجرح والتعديل أبو حاتم الرازي وابنه عبد الرحمن والإمام يعقوب بن سفيان الفسوي صاحب "المعرفة والتاريخ" وإمام مصر وشيخ البخاري أحمد بن صالح المصري، وخلق كثير.

---

(١) الجرح والتعديل، ٤٠٦/٥.

(٢) وذكر السمعاني أنه مات بنواحي أيلة بموضع يقال له "بدا وشغب" وهما واديان عن مرحلة من أيلة، ٤٠٤/١. وقال ياقوت: شغب وبدا موضعان بين المدينة و أيلة وقيل هي قرية الزهري وبها قبره بأرض الحجاز، ٣٥١/٣. وقال البكري: وهي قرية الزهري الفقيه، ٨٠٢/٢. معجم ما استعجم من أسماء البلدان والمواضع.

وقد ذكر الأستاذ حمد الجاسر موضعين بهذا الاسم: الأول: وادٍ من أودية الحجاز الشمالية، في الجنوب الشرقي من ميناء ضبا، ينحدر سيله في وادي أزلم، وفيه قرية بهذا الاسم: شغب، ذات نخل، من القرى التابعة لإمارة ضبا.

الثاني: وادٍ فيه بئر بقرب حقل غربه، وعند مصبه في البحر يقع ميناء يعرف بميناء: ابن رفادة، وهو ميناء مهجور الآن. أعلمني بذلك الأستاذ ضاري القثامي في كتابه "شمال الحجاز". ثم قال الاستاذ حمد الجاسر: ولست على يقين من هذا، وقد ذاكرته فأكده لي. انظر: حمد الجاسر، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية / شمال المملكة ٧٣٧/٢.

قلت: ولعلها هي قرية الزهري، فقد ذكر أنها قريبة من أيلة، والمعلوم أن حقل هي حدود المملكة العربية السعودية مع مدينة العقبة الأردنية. أما التي في ضبا فإنها بعيدة عن أيلة. والله أعلم.

المبحث الثاني: الأيليون في ميزان الجرح والتعديل:

أبدأ هذا المبحث بمقولة للإمام أحمد بن صالح المصري [1] عن رواة أيلة فقد قال: "ما سقط من أهل أيلة إلا الحكم بن عبد الله [2]، الأيليين كلهم ثقات" [3].

وأحمد بن صالح المصري من أشهر من تتلمذ على أيدي الأيلين وخبر رواياتهم وعرف أحوال رجالهم. فإلى أي مدى انطبقت مقوله هذا الإمام على رواة أيلة!! وخاصة إذا علمنا أن أحمد بن صالح المصري قد ضعف غير الحكم بن عبد الله من رواة أيلة. فقد كان سيء الرأي في محمد بن عزيز الأيلي [4].

ومن خلال تتبعي لتراجم الرواة الأيليين الذي أخرج لهم أصحاب الكتب الستة وهم ستة عشر راوياً (١٦). وجد أن الحافظ ابن حجر قد أدخل ثلاثة عشر منهم في دائرة التوثيق، وثلاثة منهم في دائرة الضعف. مع تفاوت درجات التوثيق والضعف. ولاسيما إذا علمنا أن مصطلح "الثقة" عند المتقدمين تتفاوت فيه درجات التوثيق وإنما أرادوا أن روايته تكون في دائرة الاحتجاج والقبول: وأما الذين لم يخرج لهم أصحاب الكتب الستة فكان عددهم اثنين وثلاثين راوياً (٣٢) وثق منهم خمسة (٥) وضعف منهم ثلاثة رواة (٣). ولم أقف على قول للعلماء في أربعة وعشرين راوياً منهم. ولعل ذلك لعدم اشتهارهم بالطلب.

وخلاصة القول أن مقولة الإمام أحمد بن صالح المصري تعطينا ملمحاً عاماً لأحوال الرواة الأيليين على أنهم في دائرة القبول. وإذا تأملنا عبارته في الحكم بن عبد الله بقوله: "ما سقط من أهل أيلة إلا الحكم بن عبد الله". اتضح لنا أن آخر العبارة "الأيليون كلهم ثقات" إنما أراد بها تفاوت دراجات التوثيق – يعني القبول – وذلك أن لفظ السقوط لا يقال إلا فيما كان هالك الرواية أو متهماً بالكذب مثل الحكم بن عبد الله. مع ملاحظة أن لفظ العموم الذي استعمله الإمام أحمد بن صالح "كلهم ثقات" قد يراد به من عرف منهم بطلب الحديث وروايته فيخرج من ذلك من لم يشتهر بين العلماء. أو وصف بالضعف منهم وعددهم ستة.

---

(١) هو إمام الحديث والعلل وشيخ الإمام البخاري وأبي داود. انظر ترجمته: المزي. تهذيب الكمال. ٣٤٠/١.

(٢) تقدمت ترجمته وهو متهم بالكذب.

(٣) أورده ابن شاهين في "تاريخ أسماء الثقات". ص١٢١.

(٤) تقدمت ترجمته.

المبحث الثالث: طبقات الرواة في أيلة:

إن من دقة أهل الحديث في تناولهم لدراسة أحوال الرواة أنهم اخترعوا ما يعرف بعلم الطبقات ، للتعرف على إمكانية سماع الرواة من بعضهم البعض ومدى إمكانية اللقاء بينهم . وقد عرف الحافظ ابن حجر الطبقة بقوله: " الطبقة عبارة عن جماعة اشتركوا في السن ولقاء المشايخ " [1].

وفي أثناء تتبعي لتراجم الرواة الأيليين ، رأيت أن أقسمهم إلى ست طبقات وذلك لقلة عددهم من جهة وتداخل هذه الطبقات من جهة أخرى .

أما الطبقة الأولى: هم التابعون: وهم من روى عن أحدمن الصحابة ، وكان عددهم خمسة رواة ، وهذه الطبقة تمتد من الربع الأخير للقرن الأول إلى أوائل القرن الثاني .

الطبقة الثانية من روى عن أحد من التابعين ، وهي طبقة أتباع التابعين ، وكان عددهم خمسة رواة ، وهذه الطبقة تمتد من بداية القرن الثاني إلى الربع الأول منه .

الطبقة الثالثة: من روى عن أتباع التابعين " وهم تلاميذ الزهري " أو من عاصرهم ، وكان عددهم ستة عشر راوياً ، وهذه الطبقة تمتد من الربع الأول إلى منتصف القرن الثاني .

الطبقة الرابعة: من روى عن تلاميذ الزهري أو من عاصرهم . وكان عددهم عشرة رواة . وهذه الطبقة تمتد من منتصف القرن الثاني إلى نهايته .

الطبقة الخامسة: وهم طبقة شيوخ أصحاب الكتب الستة ومن عاصرهم، وكان عددهم ستة رواة ؛ وهذه الطبقة تمتد من بداية القرن الثالث إلى منتصف هذا القرن .

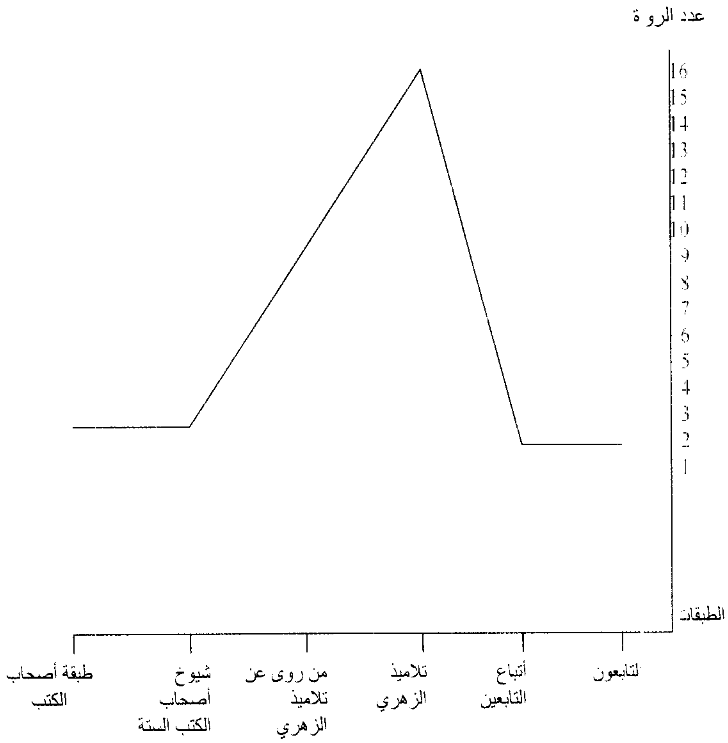
الطبقة السادسة: من كان في طبقة أصحاب الكتب الستة أو عاصرهم ، وكان عددهم ستة رواة ، وهي تمتد من منتصف القرن الثالث إلى نهايته تقريباً .

ونلاحظ أن هناك تبايناً في الطبقة الواحدة ، فمثلاً الطبقة الثانية يمكن تقسيمها إلى عدة طبقات كأن يروي الراوي عن كبار التابعين أو صغارهم ، ولكن قلة عدد الرواة جعلني أدخلهم في طبقة واحدة ، فعلى هذا تحديد الفترة الزمنية لكل طبقة هي على الوجه التقريبي .

وسأبين دراسة هذه الطبقات من خلال الرسم البياني الذي يوضح حركة الرواية في أيلة .

---

(1) ابن حجر : نزهة النظر ، ص٨٦.



وملخص الرسم البياني ما يأتي:

١- أن حركة الرواية كانت في ذروتها في طبقة تلاميذ الزهري ثم طبقة من روى عنهم.

٢- أن في طبقة التابعين وأتباعهم كانت حركة الرواية في أدنى مستوى لها، وهذا أمر طبيعي على اعتبار أن حركة الروية ابتدأت من هذه الطبقة.

٣- نزول مؤشر حركة الرواية بعد طبقة من روى عن تلاميذ الزهري، وهذا مؤشر واضح على أن حركة الرواية كانت في أوجها على يد تلاميذ الزهري والطبقة التي تليها.

المبحث الرابع: أهم الانتقادات الموجهة لرواة أيلة:

أردت في هذا المبحث أن أتناول أهم الانتقادات الموجهة إلى الرواة الأيليين، وأعني بذلك ما وجه إليهم من نقد في طرق تحمل الرواية ونقلها وسماعها، ولا يدخل في ذلك ما وجه إليهم من جرح أو طعن في بعض رواتهم فإن ذلك لا يخلو منه زمان ومكان.

إلا أنني لم أجد من وجه نقداً عاماً للأيليين وإن وجهت إلى أفرادهم سهام النقد، فلننظر ما هو موضع ذلك النقد؟ وكيف لنا أن نرد عليه؟ ومدى تأثيره على الرواية في أيلة.

ولعل أبرز هذه النقود قد وجهت إلى إمام الأيليين وشيخهم: يونس بن يزيد الأيلي – تلميذ الإمام الزهري– حتى قال الحافظ ابن حجر في تقريبه: "ثقة إلا أن في روايته عن الزهري هما قليلاً، وفي غير الزهري خطأ" [(١)]، ومن قبله قال وكيع: "رأيت يونس بن يزيد وكان سيء الحفظ" [(٢)] وقال ابن سعد: "حلو الحديث كثيره وليس بحجة، ربما جاء بالشيء المنكر" [(٣)].

وقال الأثرم: أنكر أبو عبد الله – أحمد بن حنبل– على يونس فقال: يجيء عن سعيد بأشياء ليست من حديث سعيد، وضعف أمر يونس، قال: ولم يكن يعرف الحديث، وكان يكتب "أرى" أول الكتاب فينقطع الكلام، فيكون أوله عن سعيد وبعضهم عن الزهري فيشتبه عليه، وقال: في حديث يونس بن يزيد منكرات عن الزهري [(٤)].

ويمكن إجمال انتقادات العلماء له بما يأتي:

١– سوء الحفظ.

٢– عدم ضبطه لكتابه.

٣– النكارة في روايته عن الزهري.

وسأبين بداية الرد على أقوال العلماء السابقين (وكيع – ابن سعد – ابن حنبل) ثم أفصل في الرد على ذلك.

---

(١) رقم (٧٩٧٦).

(٢) نقله المزي في تهذيب الكمال، ٣٢/٥٥٤، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ٦/٢٩٨.

(٣) الطبقات، ٧/٥١٩.

(٤) انظر: ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، ٩/٢٤٧، والمزي: تهذيب الكمال، ٣٢/٥٥٥، والذهبي، السير، ٦/٢٩٩.

أما قول وكيع. فتعقبه الإمام أحمد بقوله: "سمع وكيع منه ثلاثة أحاديث"[1] فلسان حال أحمد أنه يقول: كيف لوكيع أن يحكم عليه ولم يسمع منه إلا ثلاثة أحاديث !! ولم يجمع روايته ويوازنها فكيف له أن يقول عنه بأنه سيء الحفظ. ولا سيما مع راوٍ كيونس الذي أكثر الرواية وكان وعاءً لحديث الزهري !!.

أما ابن سعد فقد تشدد في عبارته. فشذ بقوله "ليس بحجة"[2]. فإن من تكلم في يونس لم يقل مثل هذه العبارة وإنما تكلم من جهة سوء حفظه. وجرحه غير مفسر فهو مردود عليه. فما حجته بعدم حجية يونس ؟ ثم كيف يكون ليس بحجة من ربما جاء الشيء المنكر. بمعنى أن المنكرات في روايته قليلة جداً !! وابن سعد قد قال: "كثير الحديث" ثم قال" ربما ...". فوجود القليل من المنكر في روايته يغتفر في جانب كثرة ما روى.

أما قول الإمام أحمد فقد وقع فيه اختلاف شديد. فقد رأينا نقده الشديد ليونس في حفظه وضبط كتابه في رواية الأثرم. إلى أنه في رواية ابنه عبد الله يقول: "يونس وعقيل يؤديان الألفاظ"[3] وهذه عبارة صريحة في ضبط يونس لروايته. وقال أحمد: "ما أحد أعلم بحديث الزهري من معمر إلا ماكان من يونس الأيلي فإنه كتب كل شيء"[4].

أما الرد الإجمالي: فنقول إن العلماء بينوا أن صفة الضبط في الراوي تكون بأمرين الحفظ والكتابة. فإذا حدث الراوي من حفظه وغلب على روايته الخطأ كان سيء الحفظ. وإذا روى من كتابه وهو ضابط له. قبلت روايته وعد ضابطاً لما يروي. ويونس بن يزيد كان يعتمد على كتابه بل تميز عن غيره بشدة ضبطه لكتابه و لا سيما روايته عن الزهري. فلذلك قدمه العلماء على أقرانه من تلاميذ الزهري من هذه الجهة. فقد قال ابن المبارك -وهو أحد الملازمين له-: "كتابه صحيح"[5] وقال: "ما رأيت أحداً أروى عن الزهري من معمر. إلا ما كان من يونس فإنه كتب الكتب على الوجه"[6].

---

(1) نقله المزي: تهذيب الكمال. ٣٢/٥٥٤.

(2) انظر: الذهبي: ميزان الاعتدال. ٧/٣٢٠.

(3) نقله ابن رجب الحنبلي: شرح علل الترمذي. ٢/٦٧١.

(4) نقله المزي: تهذيب الكمال. ٣٢/٥٥٤.

(5) المصدر السابق.

(6) المصدر السابق.

وقال ابن مهدي: " كتابه صحيح "[1] وقال أحمد بن صالح المصري: " نحن لا نقدم على يونس في الزهري أحداً "[2] وقال ابن معين: " يونس شهد الإملاء من الزهري للسلطان "[3] بمعنى أن يونس كان مرافقاً للزهري عند إملائه للحديث، إلى غير ذلك من عبارات العلماء التي تثني على يونس في ضبطه لكتابه ولا سيما عن الزهري.

أما روايته للمنكرات عن الزهري فيجاب عليه بأمرين.

الأول: قال الذهبي رداً على ابن سعد: " قد احتج به أرباب الصحاح أصلاً وتبعاً، وليس ذلك عند أكثر الحفاظ منكر، بل غريب "[4] أي أن ما انفرد به يونس عن الزهري لا يعد منكراً، ولا يرد على يونس تفرده بها، وذلك لكثرة ملازمته وروايته عن الزهري، فقد يسمع ما لم يسمع غيره فإنه لازمه في السفر والحضر؛ وتأمل في قوله لشيخه: " قد عرفت خدمتي وانقطاعي وميلي إليك ؟ فقال الزهري: نعم .. "[5] ثم طلب من شيخه أن يخرج له كتبه فاعتذر له بأنه لم يكتب الحديث. والشاهد من هذه العبارة أن يونس قد تفرغ لعلم الزهري ولم يشغله شاغل عنه، فانقطع عن الدنيا من أجله واعتنى به عناية لم تتهيأ لغيره، فهل يقال بعد ذلك إنه روى منكرات عن الزهري !!

الثاني: لو سلمنا بوجود شيء من النكارة في روايته عن الزهري، فإنها تغتفر في جانب سعة ما روى عنه، ومن يسلم من وجود شيء من العلل في حديثه ؟!

وخلاصة القول: أن يونس ممن كان يعتمد على ضبط روايته بالكتابة، بل وتميز بذلك عن سائر رواة الزهري، بالإضافة لطول ملازمته لشيخه، فلذلك عُد من الطبقة الأولى من تلاميذ الزهري.

وإذا تأملنا أقوال الموثوقين له نجد أن كفتهم ترجح على أقوال من جرحه، وأختم برد د.بشار عواد على حكم ابن حجر فيه، حيث قال: " ثقة إمام في الزهري وغيره، فقد أطلق الأئمة توثيقه واحتج به الجماعة، وهو في الطبقة العليا من أصحاب الزهري ... على أنه علم سعة روايته عن الزهري قد تأتي بعض أحاديث يخالف فيها أقرانه، فكان ماذا ؟! "[6]

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) نقله ابن رجب : شرح العلل، ٦٧٣/٢.

(٤) سير أعلام النبلاء، ٣٠٠/٦.

(٥) رواه أحمد بن حنبل : العلل ومعرفة الرجال، ٤٨٦/٣، رقم (٦٠٨١).

(٦) تحرير التقريب، ١٤٢/٤.

انتقاد آخر لسلامة بن روح بن خالد بن عقيل، راوي كتاب الزهري عن عمه عقيل بن خالد. لن اتطرق إلى ما وجه لسلامة بن روح من اتهام له من سوء الحفظ والغفلة. ولكن في عدم سماعه من عمه عقيل كتاب الزهري. فقد قال أحمد بن صالح المصري: سألت عنبسة بن خالد بن يزيد -ابن أخي يونس بن يزيد- عن سلامة فقال: "لم يكن له من السن ما يسمع من عقيل" [1] وقال أحمد بن صالح: وسألت بأيلة عن سلامة فأخبرني أحد ثقاتهم: "أنه لم يسمع من عقيل. وحديثه عن كتب عقيل" [2]. وقال إسحاق بن إسماعيل الأيلي: "ما سمعت سلامة قال قط "حدثنا عقيل" إنما كان يقول: قال عقيل" [3]. وخلص ابن عدي إلى القول في رواية سلامة عن عقيل: "وهذه الأحاديث من عقيل عن الزهري كتاب نسخة كبيرة يقع في جزأين. وفيها عن عقيل عن الزهري أحاديث أنكرت من حديث الزهري بما لا يرويه غير سلامة عن عقيل" [4].

فمن خلال هذه العبارات نجد أن العلماء استنكروا سماع سلامة من عمه وأنه حدث من كتب عمه من غير سماع فلذلك كان يقول "عن عقيل". ولكن ألا يكفي أنه حفظ لنا كتاب عقيل وإن لم يسمعه منه، أضف إلى ذلك أنه بحكم صلة القرابة بينهما قد اعتنى بكتاب عمه وهذا ما نلمحه من قول ابن وارّة الرازي عند سوال ابن أبي حاتم له عن سلامة فقال: "الكتب التي تروى عن عقيل صحاح" [5]. ومن هنا يتبين لنا أن ما انفرد به سلامة بروايته عن عمه فتكون روايته منكرة وهذا معنى قول ابن عدي أنه في كتابه عن عقيل عن الزهري أحاديث أنكرت من حديث الزهري بما يرويه غير سلامة عن عقيل.

انتقاد آخر: لمحمد بن عزيز بن عبد الله بن زياد بن خالد الأيلي: وذلك أنه لم يسمع من سلامة بن روح كتاب عقيل بن خالد عن الزهري. فقد قال يعقوب بن سفيان: "دخلت أيلة فسألت عن كتب سلامة بن روح وحديثه من ابن عزيز، وجهدت به كل الجهد. فزعم أنه لم يسمع من سلامة شيئاً، وليس عنده شيء من كتب سلامة ثم حدّث بعد بما ظهر عنه من حديثه" [6].

---

(١) نقله الحافظ المزي من تهذيب الكمال، ٣٠٤/١٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الكامل ٣٣٠/٤.

(٥) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، ٣٠١/٤.

(٦) نقله المزي: تهذيب الكمال، ١١٣/٢٦-١١٤. والذهبي: ميزان الإعتدال، ٢٥٩/٦.

فهذه الحادثة تدل على عدم سماع محمد بن عزيز من سلامة بن روح راوي كتاب عقيل عن الزهري . إلا أن سماعه من سلامة بن روح ثابت ، فهو بلديه وعصيره ونسيبه ، وقد أثبت سماعه جعفر الفريابي كما قال ابن عدي: " وهذه النسخة عن ابن عزيز عن سلامة روى المتقدمون عنه وسمعوا منه قديماً ، حتى جعفر الفريابي كان يحدثنا عنه فيقول: حدثني محمد بن عزيز لأنه سمع منه قديماً"[1] ، فلعله امتنع عن تحديث يعقوب ابن سفيان بعينه لشيء ظهر له ؛ فإن كبار الأئمة ارتحلوا إلى أيلة للسماع من محمد بن عزيز كالنسائي وابن ماجه وأبو داود وأبو حاتم والطحاوي وخلق ، وذلك لروايته كتاب عقيل عن الزهري ، ولو ثبت لهم عدم سماعه من سلامة بن روح ما كانوا ليأخذوا عنه ، والله أعلم .

فهذه أهم النقود التي وجهت للأيليين ، مما قد يؤثر على دور أيلة في رواية الحديث ، ولا سيما دورها في الرواية عن إمام المحدثين الإمام الزهري .

المبحث الخامس: نماذج من حديث الأيلين في الكتب الستة:

أعرض في هذا المبحث نماذج من حديث الأيلين في الكتب الستة مبتدئا بمسلسل الرواة الأيليين ثم بحديث أخرجه الجماعة ، وبعد ذلك أذكر حديثا مما انفرد به الأئمة أصحاب الكتب الستة .

أولا: حديث مسلسل بالأيليين:

فأخرج أو داوود [2] عن شيخه هارون بن سعيد الأيلي عن خالد بن نزار الأيلي عن القاسم بن مبرور الأيلي عن يونس بن يزيد الأيلي عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة – رضي الله عنها – قالت: " شكا الناس إلى رسول الله ﷺ قحوط المطر ، فأمر بمنبر فوضع له في المصلى ...... الحديث " .

فهذا حديث يرويه أربعة من الأيليين من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة .

ثانيا: ما رواه الجماعة من طريق أحد الرواة الأيليين (وهو يونس بن يزيد الأيلي):

وهو حديث أنس بن مالك ﷺ: " كان خاتم النبي ﷺ من ورق فصه حبشي .... الحديث " . رواه جماة عن يونس عن الزهري عن أنس به.

فأخرجه البخاري [3] من طريق الليث بن سعد عن يونس بإسناده ن ولفظه " أنه رأى

(١) الكامل ، ٤ /٣٣٢.

(٢) كتاب الصلاة – باب : رفع اليدين في الاستسقاء ، رقم (١١٧٣) ، طبعة دار السلام ، الرياض ، ١٤٢٠هـ .

(٣) اللّباس – باب .... رقم (٥٨٦٨) ، طبعة دار السلام ، الرياض ، ١٤١٩هـ .

في يد رسول الله ﷺ خاتماً من ورق يوماً واحداً .... الحديث".

وأخرجه مسلم [1] من طريق ابن وهب وغيره عن يونس به.

وأخرجه أبو داود[2] والترمذي [3] من طريق ابن وهب بإسناده.

وأخرجه النسائي [4] من طريق عثمان بن عمر عن يونس به وفيه "ونقشه محمد رسول الله".

وأخرجه ابن ماجة [5] من طريق سليمان بن بلال عن يونس به ولفظه "لبس خاتم فضة فيه فص حبشي كان يجعل فصة في بطن كفه".

ثالثاً: ما انفرد بروايته أحد أصحاب الكتب الستة مما رواه الأيليون:

– ما انفرد بإخراجه الإمام البخاري[6]:

وهو حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – "أن رسول الله ﷺ أقبل يوم الفتح من أعلى مكة على راحلته مردفاً أسامة بن زيد .... الحديث".

من طريق الليث بن سعد معلقاً قال: حدثني يونس أخبرني نافع عن عبد الله بن عمر فذكره.

– ما انفرد به الإمام مسلم: [7]

وهو حديث أبي ذر ﷺ "إنكم ستفتحون أرضاً يذكر فيها القيراط فاستوصوا بأهلها خيراً. فإن لهم ذمة ورحماً .... الحديث".

رواه مسلم عن شيخه هارون بن سعيد الأيلي حدثنا حرملة عن عبد الرحمن بن شماسة المهري قال سمعت أبا ذر فذكره.

– ما انفرد به الإمام أبو داود: [8]

وهو حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – "ما قال رسول الله ﷺ في الإزار فهو في القميص"

---

(1) اللّباس – باب في خاتم الورق فصه حبشي. رقم (٢٠٩٤). طبعة دار السلام. الرياض. ١٤١٩هـ.

(2) الخاتم – ما جاء في اتخاذ الخاتم. (٤٢١٦).

(3) اللّباس – ما جاء في خاتم الفضة. رقم (١٧٤٣). طبعة دار ابن حزم. بيروت. ١٤٢٢هـ.

(4) الزينة – صفة خاتم البني ﷺ ونقشه (٥٧٨/٨) رقم (٥٢٩٢) دار المعرفة. بيروت. ١٤١٤هـ.

(5) اللّباس – من جعل فص خاتمة مما يلي كفه. رقم (٣٦٤٥). طبعة دار السلام. الرياض. ١٤٢٠هـ.

(6) المغازي – باب دخول النبي ﷺ من أعلى مكة. رقم (٤٢٨٩).

(7) فضائل الصحابة – باب وصية البني ﷺ بأهل مصر. رقم (٢٥٤٣).

(8) اللّباس – قدر موضع الإزار. رقم (٤٠٩٥).

رواه أبو داود من طريق ابن المبارك عن أبي الصّباح – سعدان بن سالم الأيلي – عن يزيد بن أبي سمية – أبو صخر الأيلي قال سمعت ابن عمر يقول فذكره .

– ما انفرد به الإمام الترمذي: (١)

وهو حديث أنس بن مالك ﷺ " أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر – وأراه قال: وعثمان –: كانوا يقرءون ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾.

رواه الترمذي من طريق أيوب بن سويد الرملي عن يونس بن يزيد الأيلي عن الزهري عن أنس به .

– ما انفرد به الإمام النسائي: (٢)

وهو حديث أبي هريرة ﷺ " لا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى ينكح أو يترك " .

رواه النسائي من طريق عبد الله بن وهب عن يونس الأيلي عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة به .

– ما انفرد بروايته الإمام ابن ماجه: (٣)

وهو حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – " ما كان من ميراث قسم في الجاهلية فهو على قسمة الجاهلية . وما كان من ميراث أدركه الإسلام فهو على قسمة الإسلام " .

رواه إبن ماجه من طريق ابن لهيعة عن عقيل بن خالد – الأيلي – عن نافع عن ابن عمر به.

هذه نماذج لأحاديث الأيليين في الكتب الستة مما احتوى على لطائف إسنادية ، كرواية أربعة من الأيليين يروي بعضهم عن بعض (وهو الحديث المسلسل بالأيليين) ، ومما اتفق عليه أصحاب الكتب الستة ، ومما انفرد كل واحد منهم بحديث من أحاديث أهل أيلة .

والله الموفق.

* * *

(١) القراءات – باب في فاتحة الكتاب . رقم (٢٩٣٣) .

(٢) النكاح – النهي أن يخطب الرجل على خطبة أخيه . رقم (٣٢٤١) (٦/ ٣٨٢) .

(٣) الفرائض – قسمة المواريث . رقم (٢٧٤٩) .

الخاتمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فبعد أن تجولنا على شواطئ أيلة وغصنا في خليجها، أمكن لنا أن نستخرج شيئاً من لآلئها، ونخرج بأهم نتائج هذا البحث.

١- إن للعقبة تاريخاً إسلامياً ضارباً في العمق، فهي التي حفظت على الأمة حديث رسولها ﷺ وتراث أجدادها. فلا بد أن نعيد للعقبة دورها الأصيل ونتمسك بجذورنا، وأن ننفتح على تراثنا الإسلامي قبل أن تُفتح علينا عولمة الآخرين فننسلخ من جلدنا.

٢- لعبت أيلة دوراً مهماً في رواية الحديث النبوي منذ نهاية القرن الأول للهجرة، وكان لهجرة موالي بني أمية إليها، ونزول إمام المحدثين محمد بن شهاب الزهري فيها، وموقعها المتوسط بين ثلاث مدارس حديثية -مدرسة المدينة والشام ومصر- أثر بالغاً في تميزها في رواية الحديث.

٣- قام الأيليون بدور الوسيط في نقل علم أهل المدينة إلى كل من مصر والشام وباقي أنحاء العالم الإسلامي.

٤- كان للأيلين دور واضح في الحفاظ على السنة النبوية من خلال اهتمام محدثيها بعلم إمام المحدثين الإمام الزهري، وكان لتلميذيه عقيل بن خالد ويونس بن يزيد عناية خاصة بعلمه، لما تميزا به من طول ملازمته والإكثار عنه وضبط مروياتهما بالكتابة.

٥- تجلت ظاهرة الأسر العلمية في أيلة، فظهرت عدد من الأسر العلمية التي اعتنت بالعلم وتوارثته وتداولته كأسرة عقيل وأسرة يونس، مما أسهم في استمرارية دور الأيليين في رواية الحديث النبوي.

٦- الرواة الأيليون عامتهم في دائرة التوثيق، ولم يجرح منم إلا العدد القليل، واتهم راو واحد منهم بالكذب، وعلى هذا تكون مقولة الإمام أحمد بن صالح المصري" الأيليون كلهم ثقات " لها نصيب وافر من القبول.

٧- بدأت حركة الرواية في أيلة على يد التابعين وأتباعهم، ونشطت على يد تلاميذ الإمام الزهري، فكانت في أوجها في منتصف القرن الثاني الهجري.

٨- وجهت عدة انتقادات للرواة الأيليين في جانب ضبط الرواية وسماعها، ولا سيما ليونس بن يزيد وسلامة بن روح ومحمد بن عزيز.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالين.

* * *

فهرس المصادر والمراجع:

١- ابن أبي حاتم: عبد الرحمن بن أبي حاتم (٣٢٧هـ)، **الجرح والتعديل**، دائرة المعارف، حيدر آباد، ط١، ١٣٧١هـ-١٩٥٢م.

٢- ابن أبي عاصم: عمرو بن أبي عاصم (٢٨٧هـ)، السنة، تحقيق الشيخ الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٣- ابن إسحاق: محمد بن إسحاق، **السرة النبيوية**، تحقيق: د.سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٤- ابن حبّان: محمد بن حبّان (٣٥٤هـ)، **الثقات**، دائرة المعارف، حيدر آباد، ط١، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

٥- ابن حبّان: محمد بن حبّان (٣٥٤هـ)، **صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

٦- ابن حجر: أحمد بن علي (٨٥٢هـ)، **التقريب التهذيب**، تحقيق أحمد الباكستاني، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.

٧- ابن حجر: أحمد بن علي (٨٥٢هـ)، **تهذيب التهذيب**، تحقيق عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٨- ابن حنبل: أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق د. وصي الله عباس، دار الخاني، الرياض، ط٢، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٩- ابن حنبل: أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، المسند، الطبعة الميمنية.

١٠- ابن رجب: عبد الرحمن بن أحمد (٧٩٥هـ)، **شرح علل الترمذي**، تحقيق د. همام سعيد مكتبة المنار، الزرقاء، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١١- ابن سعد: محمد بن سعد (٢٣٠هـ)، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، دون سنة الطبع.

١٢- ابن شاهين: عمر بن شاهين، **تاريخ أسماء الثقات**، تحقيق صبحي السامرائي، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

١٣- ابن عدي: أبو أحمد بن عدي (٣٦٥هـ) **الكامل في أسماء الضعفاء**، تحقيق أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٤- ابن ماجة: محمد بن يزيد بن ماجة (٢٧٥هـ)، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

١٥- ابن ماكولا: الأمير علي بن هبة الله (٤٧٥هـ) **الإكمال في رفع الإرتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب**. تحقيق عبد الرحمن المعلمي. دائرة المعارف. حيدر آباد. ط١. ١٣٨١هـ.

١٦- ابن معين: يحيى بن معين (٢٣٣هـ). **التاريخ برواية الدوري**. تحقيق أحمد نور سيف. ط١. ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م. منشورات جامعة الملك عبد العزيز. مكة المكرمة.

١٧- ابن ناصر الدين: محمد بن عبد الله الدمشقي. **توضيح المشتبه**. تحقيق محمد عرقسوسي. دار الرسالة. بيروت. ط١. ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

١٨- البخاري: محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ). **التاريخ الكبير**. تحقيق عبد الرحمن اليماني. دائرة المعارف. حيدر آباد. ط١. ١٣٦٠هـ.

١٩- البكري: عبد الله بن عبد العزيز (٤٨٧هـ) **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**. تحقيق مصطفى السقا. لجنة التأليف والترجمة. ١٣٧١هـ-١٩٥١م.

٢٠- الحموي: ياقوت الحموي. معجم البلدان. دار صادر. بيروت. دون سنة الطبع.

٢١- الذهبي: محمد بن أحمد (٧٤٨هـ). **سير أعلام النبلاء**. مؤسسة الرسالة. ط١. ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢٢- الذهبي: محمد بن أحمد (٧٤٨هـ). **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. تحقيق علي معوض وآخرون. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١. ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٢٣- السمعاني. **الأنساب**. تحقيق الشيخ عبد الرحمن اليماني. نشر أمين دمج. ط٢. ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٢٤- الطبري: محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. تحقيق محمود شاكر. دار المعارف بمصر.

٢٥- عواد: د. بشار عواد. **تحرير التقريب**. بمشاركة شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط١. ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٢٦- غوانمة: د.يوسف غوانمة. **أيلة (العقبة)**. دار هشام. إربد. ط١. ١٩٨٤.

٢٧- الفسوي: يعقوب بن سفيان (٢٧٧هـ). **المعرفة والتاريخ**. تحقيق د.أكرم ضياء العمري. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٢. ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٢٨- القلقشندي: أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١. ١٩٨٧م.

٢٩- المزي: أبو الحجاج يوسف المزي (٧٤٢هـ) **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**. تحقيق د.بشار عواد. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٤. ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.

٣٠- مسلم: مسلم بن الحجاج (٢٦١هـ). **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
٣١- المقريزي: أبو العباس أحمد بن علي، الخطط: **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
٣٢- المنزلاوي: عبد الله المنزلاوي، **إدارة العقبة وبلديتها منذ العهد العثماني**، طبع بلدية العقبة، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٣٣- الموسوعة الفلسطينية: **هيئة الموسوعة الفلسطينية**، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

* * *

إمكانية تدارك الحج إذا وقع الجماع

د. صالح بن علي الشمراني
معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي
جامعة أم القرى

إمكانية تدارك الحج إذا وقع الجماع

د. صالح بن علي الشمراني
معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي
جامعة أم القرى

ملخص البحث:

الجماع حال الإحرام محرم بالإجماع، وقد يترتب عليه فساد النسك وعدم إجزائه، غير أن الاعتقاد بأن كل جماع واقعه المحرم فإنه يفسد نسكه ويترتب عليه ما ذكره الفقهاء من المضي فيه ولزوم الجبران بدم والحج من قابل اعتقاد غير صحيح، فإن هناك أحوالا لا يحكم فيها بالفساد، وأخرى يمكن أن يتدارك الحاج أمره ويحج حجا صحيحا من عامه.

ولا شك أن القطع بفساد الحج في بعض الأحوال قد يترتب عليه مشاق وإبطال حجة الإسلام لمن لم يصل إليها إلا بصول انتظار وكلفة، ولذا فقد حاول البحث أن يفصل في هذه المسألة بذكر حالات الجماع في الحج باعتبار وقته وباعتبار نوعه وما يمكن في كل ذلك من تصحيح الحج واعتباره وما لا يمكن، محررا مواضع الاتفاق والنزاع بين الفقهاء في هذه الجزئية، والله الموفق.

المقدمة:

الحمد لله الذي هدانا للإسلام وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا، ونشكره على ما منّ به علينا من سائر النعم وأولانا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، وخيرته من خلقه، وحجته على عباده، أرسله رحمة للعالمين، وقدوة للعاملين، وحجة على المعاندين، وحسرة على الكافرين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فقد اجمع العلماء على تحريم الجماع على المحرم، وأنه من الكبائر[1]، والأصل في هذا قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ﴾ [البقرة: ١٩٧]، والرفث هو الجماع ودواعيه[2].

قال ابن المنذر: " وأجمعوا على أن المحرم ممنوع من الجماع "[3].

وقال ابن عبد البر: " وأجمع علماء المسلمين على أن وطء النساء على الحاج حرام من حين يحرم حتى يطوف طواف الإفاضة وذلك لقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ﴾ [البقرة: ١٩٧]، والرفث في هذا الموضع الجماع عند جمهور أهل العلم بتأويل القرآن"[4].

وقال ابن رشد: " أجمع المسلمون على أن وطء النساء على الحاج حرام من حيث يحرم "[5]

وقال النووي: " أجمعت الأمة على تحريم الجماع على المحرم صحيحا كان الإحرام أم فاسدا "[6].

---

(١) شرح العمدة لابن تيمية ٣/٢٢٦.

(٢) تفسير ابن كثير(٢/٥٠٧).

(٣) الإجماع ٦٢.

(٤) الاستذكار ١٢/٢٨٩.

(٥) بداية المجتهد ٢/٦٤١.

(٦) المجموع ٧/٣٠٥، النجم الوهاج ٣/٥٨٨.

هذا من حيث تحريم الجماع، وأما كون الجماع مفسدا للحج فقد أجمعوا على فساده بالجماع في الفرج[١]. قال ابن قدامة: ليس فيه اختلاف، ونقل قول ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الحج لا يفسد بإتيان شيء في حال الإحرام إلا الجماع[٢].

هذا أصل نقدمه بين يدي البحث، وبناء عليه ترد الأسئلة الآتية:

هل كل جماع أو مباشرة توجب فساد الحج؟ وهل يلزمه المضي في الحج الفاسد؟ ومتى ما حكم بفساد الحج فهل يمكن تدارك هذا الفساد؟

والجواب هو موضع البحث ويحتاج إلى تفصيل؛ فإن باعث هذا هو اعتقاد بعض العامة أن كل جماع واقعه المحرم فإنه يفسد نسكه ويترتب عليه ما ذكره الفقهاء من المضي فيه ولزوم الجبران بدم والحج من قابل، على أن هناك أحوالا لا يحكم فيها بالفساد وأخرى يمكن أن يتدارك الحاج أمره ويحج حجا صحيحا من عامه على ما سيأتي.

هذا باعث والباعث الآخر هو أن القطع بفساد الحج في بعض الأحوال قد يترتب عليه مشاق وإبطال حجة الإسلام لمن لم يصل إليها إلا بطول انتظار وكلفة، ومتى ما أفتى مفت بفساد حج حاج – مع أن الأمر في بعض صوره محل نظر وبحث – ثم رتب عليه كل ما يترتب على الحكم بالفساد من إلزامه بالمضي فيه ثم الحج من قابل وغير ذلك فإن هذا الأمر قد يكون متعذرا في حقه، فإن الأنظمة لا تُمَكِّنَهُ من البقاء إلى العام القادم، وإن عاد إلى بلده ربما انقضى عمره قبل أن يسمح له بالحج مرة أخرى، والغالب أنه متى أُفتيَ بفسادها فإنه يُعرض عنها بقلبه وإن مضى فيها بجسده، والحجة الفاسدة لا تكفيه عن حجة الإسلام[٣]، وقد يكون التقصير في معرفة حال هذا المحرم قبل الفتوى سببا في حصول كل ذلك له مع أن له في بعض ما أفتي فيه فسحة.

---

(١) لا فرق عند أبي حنيفة في رواية وهي قول صاحبيه والمالكية والشافعية والحنابلة في الوطء بين القبل والدبر من الذكر والأنثى والزوجة والمملوكة والزنا إلا إتيان البهيمة فلا يفسد الحج عند الحنفية ورواية عند الحنابلة. البيان ٤/٢٢٨، النجم الوهاج ٣/٥٨٨، مواهب الجليل ٣/١٦٦، فتح القدير ٣/٤٤، البحر الرائق ٣/١٦، حاشية ابن عابدين ٢/٥٥٩، شرح العمدة ٣/٢١٩.

(٢) المغني ٥/١٦٦، الإجماع ص ٦٣، الإشراف ١/١٠٣، وانظر: الإفصاح(٤/٢٠)، وتفسير آية البقرة عند القرطبي ٢/٤٠٢.

(٣) عيون المجالس ص ٨٥٥.

لهذا، ولغيرهما كتبت هذا البحث، والله أسأل أن ينفع به، وما كان من صواب فيه فهو من الله وحده، وما كان من خطأ فأستغفره منه، وصلى الله وسلم على رسولنا محمد وعلى آله وصحبه.

منهج البحث:

يقوم البحث بوجه عام على ما يلي:

١- ذكر المسائل الفقهية في موضوعه مقارنة مع ذكر الأدلة والمناقشات والردود ما أمكن والترجيح متى ما قوي في نظر الباحث أحد الأقوال.

٢- توثيق الآيات بذكر السورة ورقم الآية وكتابتها بالرسم العثماني.

٣- تخريج الأحاديث من مراجعها الأصلية بذكر المرجع واسم الكتاب والباب ورقم الحديث.

٤- إن كان الحديث في غير الصحيحين وتوقف الترجيح عليه أنقل حكم أئمة الشأن على هذا الحديث.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة وثبت المراجع والفهارس:

المقدمة: وفيها مدخل الموضوع وسببه ومنهج البحث وخطته.

التمهيد: وفيه حكم المضي في الحج الفاسد.

المبحث الأول: إمكانية تدارك الحج باعتبار وقت وقوع الجماع. وله خمس حالات:

الحالة الأولى: أن يقع الجماع بعد طواف الإفاضة ورمي جمرة العقبة والحلق.

الحالة الثانية: أن يكون قد أحرم بالعمرة متمتعا بها إلى الحج ووقع الجماع قبل إتمام العمرة والإحرام بالحج.

الحالة الثالثة: أن يقع الجماع بعد رمي جمرة العقبة وقبل طواف الإفاضة.

الحالة الرابعة: أن يجامع بعد وقوفه بعرفة وقبل رمي جمرة العقبة.

الحالة الخامسة: أن يقع الجماع قبل يوم عرفة، وتنقسم هذه الحالة باعتبار إمكانية التدارك إلى قسمين:

القسم الأول: الصور التي يمكن فيها التدارك:

الصورة الأولى: أن يجامع ثم يحصر فيتحلل من إحرامه ثم يزول الإحصار.

الصورة الثانية: أن يشترط عند إحرامه إن حبس أن محله حيث حبس.

الصور الثالثة: أن يكون محرما بالحج فقط فيفسده ثم يتحلل بعمرة.

الصورة الرابعة: القول بأنه لا يمضي في حجه الفاسد بل يخرج منه.

القسم الثاني: الصور التي لا يمكن فيها التدارك:

الصورة الأولى: أن يشترط أنه متى أفسد حجه أنه لا يقضيه، أو أن يحل.

الصورة الثانية: أن يمضي في حجته الفاسدة ويتعجل من مزدلفة بعد منتصف الليل ثم يرمي ويحلق ويطوف في النصف الأخير من الليل، ثم يحرم بحجة أخرى ويعود إلى عرفة قبل الفجر ثم يمضي في الحجة الثانية.

الصورة الثالثة: أن يرفض إحرامه بعد فساده، ثم يحرم بحج جديد.

المبحث الثاني: إمكانية تدارك الحج باعتبار نوع الجماع وله أربع حالات:

الحالة الأولى: أن يقع الجماع عن جهل أو نسيان أو إكراه.

الحالة الثانية: أن تقع المباشرة بما دون الجماع.

الحالة الثالثة: أن يقع الجماع من وراء حائل.

الحالة الرابعة: الاستمناء.

خاتمة البحث.

ثبت المراجع.

تنبيهات:

الأول: هذا البحث ليس في أحكام الحج الفاسد أو أحكام الجماع والمباشرة في حال الإحرام فإن هذا مبحوث ومطروق، وإنما هذا البحث خاص بهذه الجزئية وهي إمكانية التدارك فقط وما يساعد على ذلك من تحرير مواضع النزاع والاتفاق بين الفقهاء في أحوال وصور الجماع في حال الإحرام وما يترتب على ذلك من الحكم بصحة الحج أو فساده.

الثاني: سنجري البحث على المحرم بالحج، أما ما يترتب على فساد العمرة فأيسر من حيث إنه يمكنه من يومه أن يمضي في العمرة الفاسدة ويتحلل منها ثم يعود إلى ميقاته أو إلى أدنى الحل – على خلاف فيه – ويقضي عمرته الفاسدة.

الثالث: الصور التي يمكن التدارك فيها سأذكر ما يترتب على ذلك من أحكام أخرى، وأما الحج الفاسد الذي لا يمكن تداركه فما يترتب عليه لا أذكره لما تقدم في التنبيه الأول ولكونه مبسوطا في كتب الفقه والخلاف وفي بحوث أخرى حول أحكام الحج الفاسد.

الرابع: ما سيمر من مسائل هي محل بحث وتحقيق، وذكر الصور التي يتصور فيها التدارك لا يعني ترجيحها، وما ظهر لي دليله ووجهه رجحته، وما أشكل علي فسأكتفي بنشره لينظر فيه من هو خير مني وأعلم، والله أعلم.

* * *

التمهيد:

متى حكم بفساد الحج صار لا يجزئ عن حجة الإسلام كما تقدم، وعندها ينشأ السؤالان مثارا البحث وهما:

الأول: هل يلزم من فسد حجه المضي فيه ؟

الثاني: وأي ما كانت إجابة السؤال الأول فهل يمكن لمن فسد حجه أن يتدارك الأمر ويحج من عامه حجا صحيحا على وجه الأداء أو القضاء للفاسد ؟

ويسبق هذين السؤالين سؤال آخر وهو: هل كل مباشرة ووطء يفسد الحج؟ أو أن هناك أحوالا وأوقاتا قد لا يقال فيها بفساد الحج ؟

وبالإجابة على هذه الأسئلة قد تضيق دائرة الحكم على الحج بالفساد من جهة، وتتسع دائرة إمكانية التدارك من جهة أخرى، وليس مقصودنا تتبع الرخص أو التلفيق بين مذاهب الفقهاء في هذه المسائل بل المقصود تحرير مواضع النزاع والاتفاق بين الفقهاء فيها، فإن بعض الصور التي سنذكر محل إجماع بين العلماء ومنها ما هو قول الجماهير، فنذكرها حتى لا يتعجل طالب علم في إفساد نسك الحجاج وإلزامهم بما ليس بلازم لهم أو ما لهم فيه فسحة واتباع لمن تبرأ بمثلهم الذمة، وسنذكر في الجانب الآخر صورا لا يمكن التعويل عليها واعتمادها في تدارك الفساد لمخالفتها الإجماع.

ونبدأ بالإجابة على السؤال الأول لأنه أصل المسألة، وهو لزوم المضي في الحج الفاسد ثم نفرع عليه مسألة التدارك؛ لأن الترجيح في بعض الصور يتوقف على القول في هذه المسألة، وقد ذكر الفقهاء في مسألة المضي في الحج الفاسد ثلاثة أقوال:

القول الأول: يلزمه المضي في الحج الفاسد و لا يجوز له الخروج منه حتى يتمه.

وهذا قول عامة الفقهاء وبه قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وحكي إجماع الصحابة ﷺ عليه[1].

قال القاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي: " إذا وطئ في الحج وأفسده لم يخرج بالفساد من حجه وإحرامه على ما كان عليه ويلزمه أن يأتي بباقي أفعال الحج.

---

(١) ينظر: الهداية مع فتح القدير(٢/ ٢٣٨)، البحر الرائق(٣/ ٢٨)، جامع الأمهات ص ٢٠٢، الذخيرة(٣/ ٣٤٠)، مواهب الجليل(٤/ ٢٤٣)، حاشية الدسوقي(٢/ ٣٠٤)، الحاوي(٥/ ٢٩٢)، البيان(٤/ ٢١٩)، المجموع (٧/ ٤١٧)، الكافي(١/ ٥٣٢)، المغني(٥/ ٢٠٥)، الروض ص ١٨٩.

والمراد بقولنا: أفسد حجه أنه لا يجزئه عن فرضه، وأن عليه قضاءه وإن كان تطوعا هذا مذهب الفقهاء بأسرهم. وهو عندنا إجماع الصحابة. إلا أن داود – رحمه الله – وأصحاب الظاهر خالفوا فقالوا: إذا أفسد حجه خرج منه، ولا يلزمه أن يأتي بباقي أفعاله "[1].

وفي حاشية الدسوقي: " ويجب بلا خلاف بين العلماء إلا داود إتمام المُفسد من حج أو عمرة "[2].

وقال الوزير ابن هبيرة الحنبلي: " واتفقوا على أنه إذا أفسد الحج لم يتحلل منه بالإفساد. ومعنى ذلك أنه متى أتى محظوراً من محظورات الإحرام. فعليه ما على المحرم في الحج الصحيح، ويمضي في فاسده ويلزمه ذلك ثم يقضي بعد "[3].

وقال العمراني الشافعي: " ويجب على من أفسد الحج أو العمرة أن يمضي في فاسدهما وبه قال كافة أهل العلم إلا داود فإنه قال: يخرج منه بالفساد "[4].

وقال ابن رشد: " ومما يخص الحج الفاسد عند الجمهور دون سائر العبادات أنه يمضي في المفسد له ولا يقطعه وعليه دم، وشذ قوم فقالوا: هو كسائر العبادات "[5].

القول الثاني: يجعل الحج عمرة ولا يقيم على حجة فاسدة:

وهذا القول يحكى عن مجاهد وطاوس[6] وعن الحسن ومالك[7]، وهو رواية عن الإمام أحمد[8].

---

(١) عيون المجالس ص ٥٥٨.

(٢) حاشية الدسوقي (٢/ ٣٠٤).

(٣) الإفصاح ٤/ ١٤).

(٤) البيان (٤/ ٢١٩).

(٥) بداية المجتهد (٢/ ٧١٢).

(٦) المحلى ٧/ ١٢٦.

(٧) حكاه الموفق في المغني (٥/ ٢٠٥) والمرداوي في الإنصاف ٣/ ٤٩٥، وهو يقتضي أنه عام في كل حال ولو كان الجماع قبل عرفة. والتحقيق أن محل هذا القول المنسوب لمالك يحتمل أن يكون ذلك فيما لو وطئ بعد الرمي وقبل الإفاضة أي بعد التحلل الأول لا في مطلق الإفساد وهذا المشهور عند أصحابه. ويحتمل أنه في الجماع الواقع بعد يوم عرفة كمذهب الحنفية وسيأتي في الحالة الرابعة أنه رواية عن مالك. انظر الاشراف للقاضي عبد الوهاب (١/ ٤٨٨)، الاستذكار ١٢/ ٢٩٠، المسالك في شرح موطأ مالك لابن العربي ٤/ ٤٢٨، وجامع الأمهات ص ٢٠٢، والباجي في المنتقى ٣/ ٤، عقد الجواهر الثمينة ١/ ٢٩٤.

(٨) المغني ٥/ ٢٠٥، الإنصاف ٣/ ٤٩٥.

وروى ابن حزم عن قتادة أنه قال: يرجعان إلى الميقات ويهلان بعمرة ويهديان هديا[1].

القول الثالث: أنه لا يمضي فيه ويخرج من الإحرام بمجرد الإفساد:

والذي ذهب إلى هذا القول هم الظاهرية داود ومن تبعه[2]، وصرح به ابن حزم فقال: " فمن وطئ عامدا كما قلنا فبطل حجه فليس عليه أن يتمادى على عمل فاسد باطل لا يجزئ عنه "[3].

وحكى هذا القول الماوردي عن ربيعة، ونحوه عن عطاء[4].

أدلة القول الأول:

حجة الجمهور على أن من أفسد حجه لزمه المضي فيه:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الدلالة: أنه تعالى أمر بالإتمام ولم يفرق بين صحيح وفاسد.

وقد يجاب: بأن المأمور به إتمام الحج وهذا ليس بحج لفساده، كما أن صلاة المحدث لا يقال لها صلاة، والآية ليست على إطلاقها فإن من فاته يوم عرفة لا يمضي في أعمال الحج إجماعا بل يبقى على إحرامه حتى يتحلل بعمرة[5]، وقد نص الفقهاء أن من أفسد حجه قبل يوم عرفة ثم فاته الوقوف أنه يتحلل بعمرة[6].

الدليل الثاني: عن يزيد بن نعيم الأسلمي التابعي أن رجلا من جذام جامع امرأته وهما محرمان فسأل الرجل رسول الله ﷺ فقال لهما: " اقضيا نسككما واهديا هديا ثم ارجعا حتى إذا جئتما المكان الذي أصبتما فيه ما أصبتما فتفرقا ولا يرى واحد منكما صاحبه وعليكما حجة أخرى، فتقبلان حتى إذا جئتما بالمكان الذي أصبتما فيه ما أصبتما فأحرما وأتما نسككما وأهديا"[7].

---

(١) المحلى ١٢٧/٧.

(٢) عيون المجالس ص ٨٥٥، الحاوي(٢٩٢/٥)، البيان(٢١٩/٤)، المجموع(٤١٧/٧)، المغني ٢٠٥/٥.

(٣) المحلى(١٢٦/٧).

(٤) الحاوي(٢٩٢/٥)، المجموع(٤١٧/٧)، وروى ابن أبي شيبة وغيره رواية أخرى عن عطاء أنه يمضي فيه. المصنف ١٦٥/٣.

(٥) خالف المزني من الشافعية فقال يمضي في حج فاسد، وهو رواية ضعيفة عن أحمد خلاف المذهب، انظر: المجموع(٢٧٣/٨)، الإنصاف(٣٠٢/٤).

(٦) الفواكه الدواني ٣٦٨/١، حاشية الدسوقي ٦٩/٢.

(٧) رواه أبو داود في المراسيل، ورواه البيهقي في السنن الكبرى، ك الحج، باب ما يفسد الحج ح ٩٥٥٩ وقال: هذا منقطع. وقال ابن القطان هذا حديث لا يصح. نصب الراية ١٤٩/٣.

وقد رد هذا الحديث بأنه لا يصح عن النبي ﷺ فلا تقوم به حجة[١].

الدليل الثالث: ما رواه مالك في موطأه قال: بلغني أن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأبا هريرة ﷺ سئلوا عن رجل أصاب أهله وهو محرم بالحج فقالوا: ينفذان لوجههم حتى يقضيا حجهما ثم عليهما الحج من قابل والهدي، وقال علي: فإذا أهلا بالحج من قابل تفرقا حتى يقضيا حجهما "[٢].

ورد انقطاعه أيضا بين مالك وعمر ﷺ.

الدليل الرابع: ما رواه البيهقي من طريق الأوزاعي عن عطاء أن عمر بن الخطاب ﷺ قال في محرم أصاب امرأته وهي محرمة: " يقضيان حجهما وعليهما الحج من قابل من حيث كانا أحرما، ويفترقان حتى يتما حجهما. قال: وقال عطاء: وعليهما بدنة إن أطاعته أو استكرهها فإنما عليهما بدنة واحدة "[٣].

ورد أيضا بأنه منقطع، فإن عطاء لم يدرك عمر، وإنما ولد عطاء في آخر خلافة عثمان[٤].

الدليل الخامس: ما رواه البيهقي أيضا من طريق أبي الطفيل عامر بن واثلة عن ابن عباس في رجل وقع على امرأته وهو محرم قال: " اقضيا نسككما وارجعا إلى بلدكما، فإذا كان عام قابل فاخرجا حاجين، فإذا أحرمتما فتفرقا و لا تلتقيا حتى تقضيا نسككم وأهديا هديا "[٥].

الدليل السادس: عن عمرو بن شعيب عن أبيه أن رجلا أتى عبد الله بن عمرو وأنا معه يسأل، عن محرم وقع بامرأته فأشار إلى عبد الله بن عمر فقال: اذهبا إلى ذلك فسله، قال شعيب: فلم يعرفه الرجل فذهبت معه فسأل ابن عمر فقال: بطل حجك. فقال الرجل: فما أصنع ؟ قال: اخرج مع الناس واصنع ما يصنعون، فإذا أدركت قابلا فحج وأهد. فرجع إلى عبد الله بن عمرو وأنا معه فأخبره فقال: اذهب إلى ابن عباس فسله. قال

---

(١) قال البيهقي: هذا منقطع. وقال ابن القطان: هذا حديث لا يصح. نصب الراية ٣/١٤٩.

(٢) رواه مالك في الموطأ، ك الحج، باب هدي المحرم إذا أصاب أهله. ورواه البيهقي في السنن الكبرى، ك الحج، باب ما يفسد الحج ح ٩٥٦٠. قال النووي: وهذا أيضا منقطع. المجموع ٧/٣٩٧.

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى، ك الحج، باب ما يفسد الحج ح ٩٥٦١.

(٤) نصب الراية مع الهداية ٣/١٥٠. تهذيب التهذيب ٧/١٧٩.

(٥) رواه البيهقي أيضا في الباب السابق ح ٩٥٦٢. وصحح إسناده النووي في المجموع ٧/٣٩٧.

شعيب: فذهبت معه إلى ابن عباس فسأله فقال له كما قال ابن عمر، فرجع إلى عبد الله ابن عمرو وأنا معه فأخبره بما قال ابن عباس، ثم قال: ما تقول أنت ؟ فقال: قولي مثل ما قالا "[1].

ويمكن أن يجاب عما صح من هذه الآثار بأمرين:

الأول: أنه اجتهاد من الصحابة ﷺ يقابله اجتهاد آخر، فقد توقف فيه جبير ابن مطعم وقال لمن سأله: أف لا أفتيك بشيء[2].

الثاني: أنه قد اختلفت الرواية عن بعضهم فقد روى أصحاب ابن عباس عنه روايات مختلفة من طرق مختلفة، فروى عنه عكرمة أنه قال لمن سأله: " أما حجكما هذا فقد بطل فحجا عاما قابلا ثم أهلا من حيث أهللتما حتى إذا بلغتما حيث وقعت عليها ففارقها فلا تراك ولا تراها حتى ترميا الجمرة وأهد ناقة ولتهد ناقة "[3].

وفي هذه الرواية لم يذكر المضي في هذا الفاسد.

وفي رواية مجاهد عنه أنه قال: " إذا جامع فعلى كل واحد منهما بدنة "[4]، وفي رواية ابن جريج عن عطاء عنه قال: " يجزئ عنهما جزور "[5]، وفي رواية سعيد بن جبير عنه قال: جاءه رجل فقال: وقعت على امرأتي قبل أن أزور ؟ فقال: " إن كانت أعانتك فعلى كل واحد منكما بدنة حسناء جملاء، وإن كانت لم تعنك فعليك ناقة حسناء جملاء "[6].

وفي هذه الروايات لم يذكر فيها القضاء ولا المضي.

وقد نقل عن ابن عباس أنه لا يبطل الحج بالجماع بعد عرفة وهو رواية عن مالك[7].

---

(١) رواه البيهقي ح ٩٥٦٤ وقال: هذا إسناد صحيح، وصحح إسناده النووي أيضا. المجموع ٧/٣٩٨. وقال ابن حجر: أخرجه البيهقي عن الحاكم عن الدارقطني وصححه ورجاله كلهم ثقات مشهورون. الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/٤٠. وانظر: إرواء الغليل ح ١٠٤٣.

(٢) المحلى ٧/١٢٦.

(٣) رواه البيهقي ح ٩٥٦٦.

(٤) رواها البهيقي عن ابن خزيمة ح ٩٥٦٧، وصحح النووي إسنادها. المجموع ٧/٣٩٨.

(٥) رواها البيهقي عن ابن خزيمة ح ٩٥٦٨، وصحح النووي إسنادها. المجموع ٧/٣٩٨.

(٦) رواه البيهقي ح ٩٥٦٩ من طريق ابن خزيمة بإسناد صحيح كما قال النووي في المجموع ٧/٣٩٨.

(٧) المحلى ٧/١٢٥، الاستذكار ١٢/٢٩٠.

وعكس ذلك مروي عن ابن عمر، فقد قال في رجل وامرأة من عمان أقبلا حاجين فقضيا المناسك حتى لم يبق عليهما إلا الإفاضة وقع عليها: " ليحجا عاما قابلا "[1].

فابن عمر هنا أفسد الحج لمن لم يطف طواف الإفاضة والجمهور لا يقولون بقوله هذا كما سيأتي.

والحنفية لا يقولون بوجوب التفرق بين الزوجين في القضاء مع وروده في بعض النصوص الماضية، قالوا: إنهما زوجان والزوجية علة الاجتماع لا الافتراق[2]، ومن قال بالتفرق اختلفوا في مكان الافتراق كما اختلفوا في وجوبه.

فالأخذ ببعض هذه الآثار دون بعض يضعف الاستدلال بها، وإن رام أحد الجمع والتوفيق بينها وحملها على أحوال مختلفة لم يستقم له الأمر في كلها، والله تعالى أعلم.

أدلة القول الثاني:

لم أجد من نص على أدلة لمن قال إن من أفسد حجه يتحلل بعمرة ولعل من ذهب إلى ذلك نظر إلى أن الفساد لا يصح معه المضي في النسك، والإحرام لا يمكن رفضه والخروج منه فقال يمضي في أقل النسكين عملا وهو العمرة ويتحلل من إحرامه كما في حال الفوات، والله أعلم.

أدلة القول الثالث:

استدل الظاهرية ومن وافقهم على عدم المضي في الحج الفاسد بأدلة منها[3]:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَيُبۡطِلُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصۡلِحُ عَمَلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [يونس: ٨١].

وجه الدلالة: أن من جامع حال إحرامه مفسد بلا خلاف، والله تعالى لا يصلح عمله فلا ينبغي له أن يمضي في عمله الفاسد.

وقد أجاب الجمهور عن الاستدلال بهذه الآية من وجهين:

الأول: أن المقصود بالآية هم السحرة.

---

(١) قال ابن حجر: أخرجه سعيد بن منصور وغيره بإسناد صحيح وروى ابن أبي شيبة من طريق ليث عن حميد عن ابن عمر نحوه. الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/ ٤٠.

(٢) بدائع الصنائع ٢/ ٢١٨

(٣) المحلى (٧/ ١٢٦)، المجموع ٧/ ٤١٧.

الثاني: أن ما يقوم به من مضي في مناسك الحج إنما هو من إصلاح الفساد الحاصل منه بالجماع، لا أنه فساد في ذاته.

الدليل الثاني: قوله ﷺ: " من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد "[1].

ووجه الدلالة منه: أنه لم يرد أمر من النبي ﷺ بالمضي في الحج الفاسد.

وأجيب عن هذا الحديث: بأن الأمر وارد في قوله تعالى:

(البقرة ١٩٦)، وبأنه هو المروي عن الصحابة ﵃.

الدليل الثالث: أن الحج إنما يجب مرة واحدة، ومن ألزمه التمادي على ذلك الحج الفاسد ثم ألزمه حجاً آخر فقد ألزمه حجتين، وهذا خلاف أمر رسول الله ﷺ، وقد سئل عن الحج أكثر من مرة فقال: " بل مرة واحدة "[2].

وأجيب عن هذا الدليل فقيل: أما دعوى أن الحج إنما يجب مرة واحدة فهو في أصل الشرع، وهذا لا يمنع القول بالمضي فيما أفسد لأنه هو الذي أوجبه على نفسه بالدخول فيه كالنذر.

الدليل الرابع: القياس على الصلاة الباطلة حيث لا يقول أحد بأنه يمضي فيها ثم يقضيها[3].

وأجيب عن هذا القياس: بإثبات الفارق بينهما، فالصلاة يخرج منها بالقول بخلاف الحج، وبأن محظورات الصلاة تنافيها بخلاف الحج[4].

---

(١) رواه مسلم، ك الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ح ١٧١٨ مع شرح النووي ٤/ ٣٧٩، ورواه البخاري معلقا في ك الاعتصام، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ، مع الفتح ١٣/ ٣٨٧، واتفق البخاري ومسلم على إخراجه بلفظ: " من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد " صحيح البخاري، ك الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود مع الفتح ٥/ ٣٧٠، ومسلم، ك الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور ح ١٧١٨مع شرح النووي ٤/ ٣٧٩.

(٢) أخرج معناه مسلم كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر عن أبي هريرة ﵁ قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: " أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا " فقال رجل: أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله ﷺ " لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم.." الحديث، ورواه أبو داود وابن ماجه وصححه الألباني عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن الأقرع بن حابس سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: الحج في كل سنة أو مرة واحدة ؟فقال: " بل مرة واحدة، فمن زاد فهو تطوع ".صحيح أبي داود١/ ٤٨٣، وصحيح ابن ماجه٢/ ٦.

(٣) المحلى(٧/ ١٢٦). وابن حزم وإن كان لا يقول بالقياس ولكنه يلزم به مخالفيه إذ هو حجة عندهم.

(٤) المجموع ٧/ ٤١٨.

وهناك فرق آخر: وسره أن وقت الحج بقدر فعله لا يسع غيره، ووقت الصلاة أوسع منها فيسع غيرها، فيمكنه تدارك فعلها إذا فسدت في أثناء الوقت ولا يمكن تدارك الحج إذا فسد إلا في وقت آخر نظير الوقت الذي أفسده فيه، والله أعلم(1).

الترجيح:

لا شك أن المسألة من مسائل النظر والاجتهاد، فليس فيها نص مرفوع صحيح صريح، والإجماع ليس بثابت. فمن ذهب فيها باجتهاده إلى واحد من الأقوال السابقة فله سلفه ولا تثريب عليه، ومن قلد فيها من تبرأ بمثلة الذمة فالحرج مرفوع عنه. يقول الإمام الشوكاني رحمه الله: " واعلم أنه ليس في الباب من المرفوع ما تقوم به الحجة، والموقوف ليس بحجة، فمن لم يقبل المرسل ولا رأى حجية أقوال الصحابة فهو في سعة عن التزام هذه الأحكام، وله في ذلك سلف صالح كداود الظاهري "(2).كيف وفي الموقوف ما ليس بصحيح وما هو محل اختلاف كما تقدم.

ومع هذا فإن كثرة الآثار عن السلف تجعل الباحث يتهيب خلافهم في أصول المسألة، فأما الحكم بالفساد فمحل إجماع، وإن كان مستند هذا الحكم يقتصر على الآية عند الظاهرية، ولذا يعممونه على من تعمد الفسق في الحج، وأما الجمهور فمستندهم في الحكم بفساد الحج مع الآية الآثار الواردة(3).

ومن تهيب مخالفة جماهير أهل العلم، حين نصوا على ما سبق في مصنفاتهم وتلقاه خلفهم عن سلفهم فهو على أعلى السنن، والترجيح في هذه المسألة ليس مقصودا هنا، وإنما ذكرت هذا ليكن محل نظر وبحث وتمحيص من أهل العلم.

ثمرة الخلاف:

إذا تقرر ما تقدم من ثبوت الاختلاف في المسألة فما يعني هنا هو إمكانية تدارك الحج الفاسد، فعند ترجح القول الثاني فله أن يتحلل بعمرة، فإن أدرك عرفة قبل طلوع

---

(1) مجموع الفتاوى ٢٠/٣٠٩ ط العبيكان، إعلام الموقعين ٢/٥٠.

(2) نيل الأوطار ٥/٢١.

(3) ويبقى في دلالة الآثار مسألتان مع الحكم بالفساد: مسألة المضي في النسك الفاسد وقد تقدمت، ومسألة الجبران بدم وابن حزم لا يقول به لأن الأصل عدم الوجوب وسنذكر هذه المسألة في الصورة الرابعة وأن الصواب وجوب الجبران كما هو قول جماهير العلماء، ولو قيل بأن الآثار الواردة لا يحتج بها فإن الأدلة الصحيحة دلت على وجوب الفدية فيما هو دون الجماع من المحظورات كحلق الشعر ونحوه وسيأتي ذكر حديث كعب بن عجرة هناك.

الفجر من يوم النحر فيمكنه تدارك حجه فيحرم به من موضعه ويحج[1]، ومن ترجح عنده القول الثالث وله وقت يمكنه من خلاله تدارك الحج من عامه فكذلك كما سيأتي في الصورة الرابعة من القسم الأول.

وأما من ترجح عنده مذهب جماهير العلماء بلزوم المضي في الحج الفاسد تعذر عنده التدارك إلا في صور ستأتي، ولكن على من يفتيه أن ينظر قبل الحكم بفساد الحج في حال الجماع ووقته وحال المجامع، فليس كل جماع مفسدا، وليس كل فساد يقتضي فوات الحج، وعليه فإن المسلم متى ما غلبته نفسه فوقع على امرأته وهو محرم فلا يخلو هذا الجماع من أحوال نذكرها في المبحثين الآتيين.

المبحث الأول: إمكانية تدارك الحج باعتبار وقت وقوع الجماع، وله خمس حالات:

الحالة الأولى: أن يقع الجماع بعد طواف الإفاضة ورمي جمرة العقبة والنحر والحلق، فهذا لا يضره وقد حل الحل كله بغير خلاف وحجته صحيحة[2].

الحالة الثانية: أن يكون متمتعا؛ قد أحرم بالعمرة متمتعا بها إلى الحج، ففي هذه الحالة إن وقع الجماع قبل تمام العمرة وقبل الإحرام بالحج فالفساد يقع للعمرة فقط[3]بغير خلاف؛ لأنه لم يدخل في نسك الحج بعد، وله بعد أن يتحلل من العمرة[4]أن يحرم بالحج وحجه صحيح[5]، كما أن له أن يعود إلى بلده و لا يحج.

---

(١) وستأتي هذه الحالة في الصورة الثالثة ضمن القسم الأول من الحالة الخامسة، ويلزمه مع التوبة دم لإفساد الحج. قال أبو حنيفة: يجب عليه شاة إن وقع الجماع قبل عرفة وبدنة إن وقع بعده، وقال مالك: عليه هدي، وقال الشافعي وأحمد: عليه بدنة. المدونة(٣٨١/١)، الأم(٣/١٤٠)، الحاوي(٥/٢٩٣)، المجموع(٧/٣٩٩)، النوادر والزيادات(٢/٤٢٤)، مواهب الجليل (٤/٢٤٣)، الإفصاح(٤/٩.٨)، المغني(٥/١٦٦)، كشاف القناع(٢/٤٤٤)، شرح منتهى الإرادات(٢/٤٨٨).
وهل يلزمه دم آخر لإحرامه بالحج من دون الميقات ؟ هو قياس قول الإمام أحمد فيمن أفسد عمرة التمتع: يتحلل منها ثم يخرج إلى الميقات فيحرم بالحج فإن خشي الفوات أحرم من مكانه ولزمه دم. المغني ٥/٢٠٨، المبدع ٣/١٦٤.

(٢) المغني ٥/٣١٤.

(٣) ويمضي فيها، ثم يتحلل منها، ويلزمه دم لما أفسد من عمرته، وهل يبقى على تمتعه مع فساد عمرته ؟ محل خلاف لا يكون متمتعا عند الحنفية ويكون متمتعا عند المالكية. ولو اعتمر عمرة أخرى صحيحة وتحلل منها ثم أحرم بالحج فقيل هو متمتع. ولا يكون متمتعا عند الحنفية أيضا؛ لأن شرط التمتع عندهم أن تكون العمرة صحيحة ميقاتية والحجة مكية. المبسوط ٤/١٨٥، البحر الرائق ٢/٣٩٧، مواهب الجليل ٣/٥١، المغني ٥/٢٠٨.

(٤) أما لو أدخل عليها الحج قبل أن يتحلل فقيل ينعقد الحج ويكون فاسدا، وقيل لا ينعقد الحج وهو الصحيح. البيان ٤/٧٥.

(٥) قال أحمد: يخرج إلى الميقات فيحرم منه للحج، فإن خشي الفوات أحرم من مكة وعليه دم. المغني ٥/٢٠٨، المبدع ٣/١٦٤.

قال في مواهب الجليل: " وإن كانت عمرته الفاسدة في أشهر الحج فحل منها ثم حج من عامه قبل قضائها فهو متمتع وعليه قضاء عمرته بعد أن يحل من حجه وحجه تام "[1].

الحالة الثالثة: أن يقع الجماع بعد رمي جمرة العقبة[2] وقبل الطواف [أي بين التحللين] وهذا الجماع محرم بلا خلاف[3]، ولكن في هذه الصورة لا يفسد حجه باتفاق المذاهب الأربعة[4]، ويلزمه دم فقط عند الحنفية والشافعية[5]. وعند المالكية والحنابلة يلزمه مع الكفارة أن يخرج إلى أدنى الحل ويجدد منه إحراما ويأتي بعمرة لفساد ما بقي من إحرامه وحجه صحيح[6].

الحالة الرابعة: أن يجامع بعد وقوفه بعرفة وقبل رمي جمرة العقبة. فالجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية أن حجه فسد[7]. وعلى قولهم فلا يمكنه تدارك الحج بحال لفوات يوم عرفة. وجمهور هؤلاء عدا الظاهرية يلزمونه بالمضي فيه على أصلهم كما سيأتي في الحالة التالية. وذهب الحنفية إلى أن حجه صحيح[8]. وهو قول

---

(١) مواهب الجليل ٣/٥١.

(٢) سواء حلق أو لم يحلق بعد؛ لأن الجماع لا يحل إلا بعد طواف الإفاضة. الفروع ٥/٤٤٦.

(٣) المجموع ٧/٤١١.

(٤) قد روي عن ابن عمر والحسن أن حجه يفسد ويلزمه حج من قابل، والصواب قول الجماهير. نصب الراية ٣/١٢٥. الدراية في تخريج أحاديث البداية ٢/٤١.

(٥) عند المالكية يلزمه هدي المدونة ١/٢٤٠-٣٤١. عقد الجواهر الثمينة ١/٢٩٤. وعند الحنفية بدنة. الهداية شرح بداية المبتدي ٣/١٥٠. وعند الشافعية قيل بدنة وقيل شاة وهما روايتان عند الحنابلة. دليل البدنة أن ابن عباس سئل عن رجل وقع على أهله وهي بمنى قبل أن يفيض فأمره أن ينحر بدنة". رواه مالك في الموطأ ٢/٨٢. قال النووي: بإسناد صحيح. المجموع ٧/٣٩٧. وابن أبي شيبة ٤/٤٠٥. ودليل من قال شاة: أن الحج لم يفسد، ولخفة الجناية. الفروع ٥/٤٥٩.

(٦) الهداية شرح بداية المبتدي ٣/١٥٠. عقد الجواهر الثمينة ١/٢٩٤. البيان ٤/٢٧٧. المجموع ٧/٤١٢. شرح منتهى الإرادات ٢/٤٩٠. كشاف القناع ٢/٤٤٦.

(٧) عقد الجواهر الثمينة ١/٢٩٤. المجموع ٧/٣٩٨. شرح منتهى الإرادات ٢/٤٨٦. المحلى ٧/١٢٥.

(٨) لقوله ﷺ " الحج عرفة". والوقوف المعتبر عندهم ما بين الزوال إلى طلوع الفجر من يوم النحر. فلو وقف ساعة من هذا الوقت ثم جامع لم يفسد حجه على ظاهر مذهبهم. المبسوط (٤/١١٨). الهداية ٣/١٠٤. فتح القدير (٢/٢٣٨).

الثوري ومروي عن ابن عباس[1]، وهو رواية عن مالك، فقد ذكر ابن عبد البر أن مالكا رجع عن القول بفساد حج من وطئ بعد عرفة وقبل رمي جمرة العقبة وقال: ليس عليه إلا العمرة والهدي وحجه تام كمن وطئ بعد رمي الجمرة سواء[2]، وعلى مذهب الحنفية ومالك هذا يمكن تدارك ما وقع من جماع بذبح بدنة عند الحنفية، وهدي عند المالكية مع العمرة كما تقدم[3].

الحالة الخامسة: أن يقع الجماع قبل يوم عرفة[4]، فهذا مفسد لحجه بإجماع[5]، وإمكانية تدارك الحج في هذه الحالة يمكن تقسيمها إلى قسمين[6]:

القسم الأول: الصور التي يمكن فيها التدارك وهي أربع صور:

الصورة الأولى: أن يجامع ثم يحصر فيتحلل من إحرامه ثم يزول الإحصار، فله بعد زوال الإحصار أن يحرم بالحج من جديد وحجته صحيحة[7]. قال النووي وغيره: قال أصحابنا: ويتصور القضاء في عام الإفساد بأن يحصر بعد الإفساد ويتعذر عليه المضي في الفاسد فيتحلل ثم يزول الحصر والوقت باق فيحرم بالقضاء في سنة الإفساد[8].وقد نص

---

(١) المحلى ٧/١٢٥، مختصر اختلاف الفقهاء ٢/٢٠٣، الاستذكار ١٢/٢٩٤.

(٢) الاستذكار ١٢/ ٢٩٠، وانظر: المسالك في شرح موطأ مالك لابن العربي ٤/٤٢٨، والباجي في المنتقى ٤/٣، بداية المجتهد ٢/٧١٣. ومنهم من قال: إن وقع الجماع بعد يوم النحر لم يفسد ولو لم يرم ولم يفض، وإن وقع يوم النحر فسد، والمشهور أنه يفسد. عقد الجواهر الثمينة ١/٢٩٤، وعلى ظاهر نقل ابن عبد البر أنه لا يفسد بعد الوقوف فالوقوف المعتبر عندهم من زوال الشمس إلى طلوع فجر يوم النحر ومتعلق الإجزاء من ذلك أن يجمع في الوقوف بين النهار والليل ولو لحظة من الليل، وعليه فلو جامع نهار عرفة يفسد حجه.

(٣) يخير عندهم بين البدنة والبقرة والشاة فإن لم يجد صام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله. انظر للحنفية: المبسوط(٤/١١٨)، فتح القدير(٢/٢٣٨)، وللمالكية: عقد الجواهر الثمينة ١/٢٩٥، بداية المجتهد ٢/٧١٦.

(٤) أو قبل طلوع فجر يوم النحر [أي في وقت يمكن لمن جاء عرفة فيه إدراك الحج].

(٥) وتلزمه كفارة الجماع وهي بدنة عند الحنفية والشافعية والحنابلة وعند المالكية هدي يخير فيه بين البدنة والشاة والصيام.الهداية ٣/١٥٠، عقد الجواهر الثمينة ١/٢٩٦، البيان ٤/٢١٧، الفروع ٥/٤٤٧.

(٦) خُصت هذه الحالة بالتقسيم لأن الحالة الأولى والثانية والثالثة لم يفسد الحج فيها بالاتفاق، وأما الحالة الرابعة فإما أن يترجح القول بعدم الفساد كما هو مذهب الحنفية وحينها فلا إشكال ويمضي في حجه، وإما أن يترجح القول بالفساد وحينها لا يمكن أن يتصور التدارك أبدا لفوات يوم عرفة.

(٧) ويلزمه هدي الإحصار مع كفارة الجماع.

(٨) البيان ٤/٢٢٠، المجموع ٧/٣٩٩.

ابن قدامة وغيره على هذا أيضا[1]. بل نص بعضهم على الوجوب بناء على القول بأن القضاء يجب على الفور[2].

الصورة الثانية: أن يشترط عند إحرامه إن حبس[3] أن محله حيث حبس. فلو أحرم واشترط ثم جامع ثم حُبس فإنه يحل. فلو زال الحابس بعد ذلك في وقت يُمكّنه من إدراك عرفة فله أن يحرم بالحج وحجته صحيحة. ولم أجد من نص على هذه الصورة ولعلها لم تذكر لأنها قياس السابقة وفرع عنها. أو لأن كثيرا من الفقهاء لا يجوّز الاشتراط أصلا[4].

الصورة الثالثة: أن يكون محرما بالحج فقط[5]. فحين يفسد حجه يتحلل بعمرة كما لو كان الحج صحيحا[6] ويذبح دما لتدارك فساد إحرامه[7] ثم يعود إلى ميقاته

---

(١) المغني ٥/ ٢٠٠. وانظر: النجم الوهاج ٣/ ٥٩١.

(٢) البيان ٤/ ٢٢٠.

(٣) بعائق يعوقه من عدو أو مرض أو ذهاب نفقة ونحوه. والاشتراط يفيده أمرين: أن له التحلل. وأنه متى حل فلا دم عليه ولا صوم. المغني ٥/ ٩٣.

(٤) قال بجواز الاشتراط واستحبابه الحنابلة والشافعي في القديم وهو مذهب الظاهرية. وأنكره الحنفية والمالكية والشافعية في قول. وتوسط بعضهم فاستحبه لمن خشي المرض ونحوه. عقد الجواهر الثمينة ١/ ٣٠٥. المحرر للرافعي ص ١٣٤. النجم الوهاج ٣/ ٦١٩. المغني ٥/ ٩٢. الفروع ٥/ ٣٢٩. المحلى ٧/ ٦٥.

(٥) بأن يكون مفردا أو قارنا أو متمتعا قد سبق أن تحلل من عمرته وأحرم بالحج يوم التروية من مكة ثم أفسد حجه قبل أن يقف بعرفة. أما المتمتع الذي وقع الفساد قبل تمام عمرته فقد مضى الكلام عنه في الحالة الثانية.

(٦) وقد نص الفقهاء على أن الحج الفاسد يعامل معاملة الحج الصحيح الفروع ٥/ ٤٤٩. وإذا قيل بجواز تحلله من الحج بعمرة في الإحرام الصحيح كما سيأتي فكذلك في الفاسد. وقد يحرم بالحج في شوال ثم يجامع فلو بقي على حجة فاسدة مع اتساع وقته للتحلل بعمرة والرجوع إلى ميقاته لكان في ذلك تفويت للحج الذي ربما لا يستطيع أن يعود إليه بعد عامه هذا.

(٧) كما تقدم. قال أبو حنيفة: يجب عليه شاة. وقال مالك: عليه هدي. وقال الشافعي وأحمد: عليه بدنة. الإفصاح(١/ ٩٠٨). وتلزمه مع ذلك وفي كل حال أفسد حجه التوبة.

وهل يلزمه دم آخر لإحرامه بالحج من دون الميقات؟ قد قال الإمام أحمد فيمن أفسد عمرة التمتع يتحلل منها ثم يخرج إلى الميقات فيحرم بالحج فإن خشي الفوات أحرم من مكانه ولزمه دم. المغني ٥/ ٢٠٨. المبدع ٣/ ١٦٤.

وهل يكون بهذا التحلل متمتعا؟ سبقت هذه المسألة في هامش الحالة الثانية.

أو يحرم من مكانه بالحج إن خشي الفوات[1]، والقول بالتحلل يُخرَّج على الخلاف في مسألتين:

الأولى: القول بفسخ الحج إلى عمرة[2]، وفيها خلاف على أربعة أقوال:

أولها: أنه غير مشروع، وهو مذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية[3].

ثانيها: أنه مستحب، وهو مذهب الحنابلة والظاهرية وعامة أهل الحديث، فينويه عمرة مفردة قبل أن يطوف ويسعى، وإن طاف وسعى تحلل[4].

ثالثها: أنه واجب وهو رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما وذهب إليه بعض الحنابلة. قال في الانتصار وعيون المسائل: لو ادعى مدع وجوب الفسخ لم يبعد[5]، واختار ابن حزم وجوبه[6].

رابعها: تحتم الحل بعد أن يطوف ويسعى وإن لم ينو ذلك، وهو رواية أخرى عن ابن عباس رضي الله عنهما[7].

الثانية: البناء على مذهب مالك في الحج الفاسد وما نقل عنه وعن الحسن وقتادة ومجاهد وطاوس وأحمد في رواية عنه: أنه يجعل الحجة عمرة ولا يقيم على حجة فاسدة[8]. وهذا التحلل له نظائر ذكرها الفقهاء كما في حال فوات الحج أو من يحصر عن عرفة دون البيت فإنه يتحلل بعمرة[9].

---

(١) ويلزمه دم. المغني ٥/٢٠٨، المبدع ٣/١٦٤.

(٢) إن كان قارنا وساق الهدي فليس له الفسخ بلا خلاف المغني ٥/٢٥١.

(٣) فتح القدير ٢/٤٦٤، بدائع الصنائع ٢/٢٧٧، التمهيد ٨/٣٥٧، بداية المجتهد ٢/٦٤٢، عقد الجواهر الثمينة ١/٢٧٣، البيان ٤/٨٨، مغني المحتاج ١/٥١٣.

(٤) بداية المجتهد ٢/٦٤٨، المغني ٥/٢٥٢، الفروع ٥/٣٧٣، الإنصاف ٣/٤٤٧.

(٥) الإنصاف ٣/٤٤٧، نيل الأوطار ٥/٥١.

(٦) المحلى ٧/٥٥.

(٧) المحلى ٧/٥٦، المغني ٥/٢٥٢.

(٨) تقدم هذا القول في مسألة المضي في الحج الفاسد، وانظر: المحلى ٧/١٢٧، المغني ٥/٢٠٥، الإنصاف ٣/٤٩٥.

(٩) المبسوط ٤/٣٠، بدائع الصنائع ٢/٣٩٤، بداية المجتهد ٢/٦٩٠، البيان ٤/٣٨٧، المجموع(٨/٢٧٣)، الإنصاف(٤/٣٠٢).

الصورة الرابعة: لمن رجح مذهب من يقول إنه لا يمضي في حجه الفاسد بل يخرج منه، وقد تقدم بحث هذه المسألة بأدلتها، وعلى هذا القول فله أن يعود إلى ميقاته ويحرم بالحج أو يحرم من مكانه ويدرك عرفة وسائر مناسك الحج بإحرام جديد صحيح.

قال ابن حزم: " فمن وطئ عامدا كما قلنا فبطل حجه فليس عليه أن يتمادى على عمل فاسد باطل لا يجزئ عنه لكن يحرم من موضعه؛ فإن أدرك تمام الحج فلا شيء عليه غير ذلك، وإن كان لا يدرك فقد عصى وأمره إلى الله تعالى، ولا هدي في ذلك ولا شيء "[1].

وابن حزم لا يلزمه الرجوع إلى الميقات بل يحرم بالحج من مكانه إن أمكن إدراك عرفة، وقيل يلزمه الرجوع إلى ميقاته وهذا ظاهر ما روى عن قتادة[2].

ولكن هل يلزمه هدي؟

عند ابن حزم لا يلزمه شيء، واستدل بدعوى البراءة الأصلية حيث لم يأمر بذلك قرآن ولا سنة وقد صح عن رسول الله ﷺ قوله: " إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام "[3]، فلا يجوز أن يوجب هدي بلا قرآن. وما روي عن الصحابة ﷺ فمختلفون فيه فوجب الرد إلى الكتاب والسنة[4].

والصواب وجوب الدم على من أفسد حجه، كما جاء في بعض الآثار الصحيحة عن الصحابة ﷺ[5]، وقد أوجبه الله ورسوله ﷺ فيما دون ذلك كما في فدية الأذى قال تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقال ﷺ لكعب: " أتجد شاة "[6]، ولا شك أن من قارف الجماع أولى بلزوم الفدية عليه ممن حلق شعره أو لبس مخيطا ونحو ذلك.

---

(١) المحلى ٧ / ١٢٦.

(٢) المحلى ٧ / ١١٧. وقتادة قال: يرجعان إلى الميقات ويهلان بعمرة ويهديان هديا، ولعل ذلك فيما لو فات يوم عرفة.

(٣) متفق عليه من حديث أبي بكرة، رواه البخاري ح ١٠٥، ومسلم في كتاب القسامة، ٩ باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال ١٦٧٩.

(٤) المحلى ٧ / ١١٧.

(٥) تقدمت ضمن أدلة الجمهور على وجوب المضي في الحج الفاسد.

(٦) متفق عليه، أخرجه البخاري، ك المحصر، باب قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦] ح ١٨١٤، مع الفتح (٤ / ١٧)، وأخرجه مسلم، ك الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى ووجوب الفدية لحلقه وبيان قدرها ح ١٢٠١.

وقد يثار هنا إشكال: وهو أن يقال إنه متى قيل بمذهب الظاهرية ومن وافقهم بأنه يخرج من الحج الفاسد فإن أمكنه إدراك الحج أحرم وحج حجا صحيحا فإن مؤداه التسوية بين الجماع وغيره من المحظورات خاصة عند القول بأنه يحرم من مكانه!

فيقال: يمكن أن يفرق بينها بأنه في حالة الجماع: يأثم، ويبطل ما عمله منذ أحرم إلى أن أفسد إحرامه: من الإحرام من الميقات، والتلبية، وما وقف من عرفة خاصة حينما يفوته النهار في عرفة ولم يدركها إلا ليلا، بخلاف غير الجماع من المحظورات فلا يترتب عليه إلا الفدية وإثمها عند تعمدها دون إثم الجماع، خاصة أن غير الجماع من المحظورات كحلق الشعر قد يرخص فيه للحاجة كما في حديث كعب ابن عجرة.

القسم الثاني: الصور التي لا يمكن فيها التدارك وهي ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يشترط أنه متى أفسد حجه أنه لا يقضيه، أو أن يحل متى شاء، فهذه الصورة غير معتبرة، وهذا الشرط لا يجوز، ولا يمكن به أن يتدارك حجه الفاسد؛ لأن هذا من الشروط الباطلة التي ليست في كتاب الله وتتنافى مع عقد نية الإحرام، وقد نص على عدم جواز ذلك طائفة من أهل العلم ممن يُجَوِّزُ أصل الاشتراط منهم ابن مفلح والبهوتي وغيرهما، قال ابن مفلح: "ولو شرط أن يحل متى شاء، أو إن أفسده لم يقضه لم يصح، ذكره القاضي وغيره؛ لأنه لا عذر له في ذلك"[1].

الصورة الثانية: أن يمضي في حجته الفاسدة ويتعجل من مزدلفة بعد منتصف الليل ثم يرمي ويحلق ويطوف في النصف الأخير من الليل، ثم يحرم بحجة أخرى ويعود إلى عرفة قبل الفجر ثم يمضي في الحجة الثانية.

ذكر هذه الصورة في الإنصاف ولم يردها أو يتعقبها أو يعلق عليها وقال: قد قيل إنه يمكن فعل حجتين في عام واحد[2]. لكنه في موضع آخر[3] ذكر ما قاله صاحب الفروع وغيره من أن هذه الصورة مما ألزم بها من جوز الطواف في النصف الأخير من ليلة النحر. قال ابن مفلح في الفروع: وقيل للقاضي لو جاز طوافه في النصف الأخير لصح أداء حجتين في عام ولا يجوز (ع)؛ لأنه يرمي ويطوف ويسعى فيه ثم يحرم بحجة أخرى ويقف بعرفة

---

(١) الفروع ٥/٣٢٩، شرح منتهى الإرادات ٢/٤٤٥، الروض المربع ١٨٦.

(٢) الإنصاف٣/٤٥٢.

(٣) الإنصاف ٤/٧٢.

قبل الفجر ويمضي فيها ويلزمكم أن تقولوا به؛ لأنه إذا تحلل من إحرامه فلا معنى لمنعه منه فقال القاضي: لا يجوز" قال: وقد نقل أبو طالب فيمن لبى بحجتين لا يكون إهلالا بشيئين؛ لأن الرمي عمل واجب بالإحرام السابق فلا يجوز مع بقائه أن يحرم بغيره. وقيل يجوز في مسألة المحصر هذه "[1]. ومقصوده بمسألة المحصر المسألة التي مرت في الصورة الأولى.

وقال السيوطي: هل يتصور وقوع حجتين في عام ؟ وقد قال الأسنوي: إنه ممنوع وما قيل في طريقه من أنه يدفع بعد نصف الليل فيرمي ويحلق ويطوف ثم يحرم من مكة ويعود قبل الفجر إلى عرفات مردود بأنهم قالوا: إن المقيم بمنى للرمي لا تنعقد عمرته لاشتغاله بالرمي. والحاج بقي عليه رمي أيام منى. قال: وقد صرح باستحالة وقوع حجتين في عام جماعة منهم الماوردي وكذلك أبو الطيب وحكى فيه الإجماع ونص عليه الشافعي في الأم[2].

قال ابن عبد البر: ولا يجوز له أن يجدد في حجه الفاسد إحراما يقضي به ما أفسد[3].

وحكى الإجماع على المنع غير واحد[4].

وقد نص بعض الفقهاء على المنع من الإحرام بالعمرة ليالي منى لاشتغاله بالرمي فكيف بالحج[5].

بل عده بعضهم بدعة[6]، وأما قول المرغيناني في البداية: " ومن أحرم بالحج ثم أحرم يوم النحر بحجة أخرى؛ فإن حلق في الأولى لزمته الأخرى ولا شيء عليه " فمقصوده تلزمه ويؤديها في العام القابل لا في هذه السنة التي حج فيها.

الصورة الثالثة: أن يرفض إحرامه وينوي الخروج منه، ثم يحرم بحج جديد:

وهذا الرفض لا يغنيه شيئا. فلو قال: أنا أرفض إحرامي وأحل لم يجز له، وهو باق على إحرامه، تلزمه أحكامه، ويلزمه جزاء كل جناية جناها عليه، وبيان ذلك أن كل من أحرم

---

(١) الفروع ٣/٣٩٦.

(٢) الأشباه والنظائر ١/٢٣.

(٣) الكافي لابن عبد البر ١/١٥٩.

(٤) كشاف القناع ٢/٥٢٩، مغني المحتاج ١/٤٧٢.

(٥) مغني المحتاج ١/٤٧٢، المبدع ٣/٢٧٥.

(٦) الهداية شرح البداية ٣/١٧٩.

بحج أو عمرة فلا يمكنه رفض إحرامه ولا قطع نيته، وليس له أن يتحلل من إحرامه الفاسد إلا بإحدى طرق ثلاث[1]:

الأولى: أن يتم نسكه إلى كمال أفعاله.

الثاني: أن يتحلل عند الحصر.

الثالث: أن يتحلل لعذر إذا شرط عند من يجيز الاشتراط كما مر في الصورة الثانية من القسم الأول.

والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ ﴾ [البقرة: ١٩٦].

* * *

---

(١) المغني ٥/٢٠٥، فتح القدير ٢/٤٢٩.

المبحث الثاني: إمكانية تدارك الحج باعتبار نوع الجماع والمباشرة[1]، وله أربع حالات:

الحالة الأولى: أن يقع الجماع عن جهل أو نسيان أو إكراه فلا يفسد عند الشافعية والظاهرية وهو رواية عن أحمد اختارها شيخ الإسلام وهو الصحيح، ويفسد عند الحنفية والمالكية والحنابلة[2].

وجه قول الجمهور حصول الارتفاق في الإحرام، ولأن الوطء لا يتطرق إليه النسيان غالبا.

ووجه قول الشافعي ومن وافقه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وفي مسلم عن ابن عباس لما نزلت هذه الآية: قال الله: قد فعلت[3].

وعلى الصحيح فيمضي في حجه ولا يلزمه القضاء من قابل.

الحالة الثانية: أن تقع المباشرة بما دون الجماع، والمباشرة بشهوة حرام حال الإحرام كالقبلة ونحوها ولكن لا يفسد بها النسك عند الحنفية والشافعية والحنابلة سواء أنزل أم لم ينزل، وعند المالكية يفسد إن أنزل، وذكرها ابن مفلح في الفروع رواية، ورواية ثالثة يفسد. والصحيح الأول لعدم ورود الدليل على فساد الحج بمثل هذا الفعل، وعليه فيمضي في حجه وحجه صحيح[4]. والله أعلم.

---

(١) وتدارك الأمر يكون بتصحيح النسك وعدم الحكم بفساده مع وجوب الدم على الخلاف في نوعه كما سيأتي.

(٢) ولكن تجب به بدنة كسائر المحظورات، وقال أبو حنيفة قبل الوقوف شاة وبعده بدنة. الهداية ١٥٠/٣، البحر الرائق ١٦/٣، المنتقى ٥/٣، المجموع ٢١٧/٧، ٣٩٨، النجم الوهاج ٥٨٩/٣، الفروع ٤٤٧/٥، ٤٦٦/٥، شرح العمدة ٢٥٣/٣، شرح منتهى الإرادات ٤٨٧/٢.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الله سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، وقد احتج ابن حزم بحديث: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" وهو غير محفوظ بهذا اللفظ كما في التلخيص الحبير ٢٨٣/١، ورواية: "إن الله تجاوز لي عن أمتي.." رواها ابن ماجة وغيره وحسنه النووي في الحديث ٣٩ من الأربعين، وتكلم عليه ابن رجب ونقل إنكار أحمد وأبي حاتم له، وقال محمد بن نصر المروزي: ليس لهذا الحديث إسناد يحتج به. جامع العلوم والحكم ٢٩٨/٢.

(٤) ويلزمه دم عند الجميع قيل شاة وقيل بدنة إن أنزل، وأما اللمس والتقبيل بغير شهوة فليس بحرام بلا خلاف: المجموع ٤١٤/٧، الهداية شرح بداية المبتدئ ١٤٨/٣، البحر الرائق ١٦/٣، عقد الجواهر الثمينة ٢٩٧/١، مواهب الجليل ١٦٦/٣، الاستذكار ٢٩٤/١٢، المنتقى ٦/٣، البيان ٢٢٩/٤، النجم الوهاج ٥٩٢/٣، الفروع ٤٦١/٥، ٤٦٢، كشاف القناع ٤٤٦/٢، شرح منتهى الإرادات ٤٩٠/٢.

الحالة الثالثة: لو جامع من وراء حائل ففي فساد حجه ثلاثة أقوال هي ثلاثة أوجه عند الشافعية أصحها عندهم يفسد كما يجب الغسل وهو مذهب المالكية، وقيل يفسد مع الحائل الرقيق، وهو ظاهر مذهب الحنفية حيث قالوا: إن وجد حرارة الفرج فسد وإلا فلا[1]، ولم أجد نصوصا للحنابلة في هذه الجزئية ولكن ظاهر كلامهم أن حصول الجماع مفسد دون استثناء، وأيضا فإن نقل الاختلاف في مجرد المباشرة يقوي القول هنا بفساد الحج بالجماع من وراء حائل، وهو ظاهر المذهب في فساد الصوم وحصول الزنا به، والله أعلم.

ولذا فالراجح في هذه المسألة أن النسك يفسد بالجماع من وراء حائل كما هو مذهب أكثر الفقهاء خاصة مع الحوائل الرقيقة المتوفرة في زماننا، والله أعلم.

الحالة الرابعة: الاستمناء: إذا استمنى المحرم فهو عاص ولكن لا يفسد حجه بلا خلاف كما قال النووي وغيره، إلا أن بعض المالكية يرى فساده متى حصل الإنزال ولو باستمناء[2]، والصحيح الأول لعدم الدليل على فساده بغير الجماع، وعليه فيمضي في حجه وحجه صحيح ويلزمه دم كما تقدم في الحالة السابقة، والله أعلم.

* * *

---

(١) البيان ٤/٢٢٨، المجموع ٧/٤١٣، النجم الوهاج ٣/٥٨٩، البحر الرائق ٣/١٦، الثمر الدواني ١/٣٨٠.

(٢) مواهب الجليل ٣/١٦٦، المجموع ٧/٤١٦، النجم الوهاج ٣/٥٩٢.

خاتمة البحث وأهم النتائج:

البحث يتكلم عن جزئية الجماع في حال الإحرام بالحج ومدى إمكانية تدارك الأمر وتصحيح النسك بذكر الحالات الممكنة من غيرها باعتبار وقت الجماع ونوعه، ويمكن تسجيل النتائج التالية:

١- الجماع خلال الإحرام بالنسك محرم بإجماع المسلمين.

٢- المضي في الحج الفاسد مختلف فيه بين الفقهاء والجمهور على وجوبه.

٣- يمكن تصور تدارك الحج وتصور الحكم بتصحيحه باعتبار وقت وقوع الجماع وباعتبار نوعه وبالنظر إلى خلاف الفقهاء ووفاقهم في الحالات الآتية:

- أن يقع الجماع بعد طواف الإفاضة ورمي جمرة العقبة والنحر والحلق.
- أن يكون قد أحرم بالعمرة متمتعا بها إلى الحج ووقع الجماع قبل إتمام العمرة والإحرام بالحج.
- أن يقع الجماع بعد رمي جمرة العقبة وقبل طواف الإفاضة.
- أن يجامع بعد وقوفه بعرفة وقبل رمي جمرة العقبة.
- أن يجامع ثم يحصر فيتحلل من إحرامه ثم يزول الإحصار.
- أن يشترط عند إحرامه إن حبس أن محله حيث حبس.
- أن يكون محرما بالحج فقط فيفسده ثم يتحلل بعمرة.
- على القول بأنه لا يمضي في حجه الفاسد بل يخرج منه.
- أن يقع الجماع عن جهل أو نسيان أو إكراه، أو تقع المباشرة بما دون الجماع، أو بالاستمناء.

٤- لا يمكن تدارك الحج في الحالات الآتية:

- أن يشترط أنه متى أفسد حجه أنه لا يقضيه، أو أن يحل متى شاء.
- أن يمضي في حجته الفاسدة ويتعجل من مزدلفة بعد منتصف الليل ثم يرمي ويحلق ويطوف في النصف الأخير من الليل، ثم يحرم بحجة أخرى ويعود إلى عرفة قبل الفجر ثم يمضي في الحجة الثانية.
- أن يرفض إحرامه بعد فساده، ثم يحرم بحج جديد.
- أن يقع الجماع من وراء حائل.

وهذه خاتمة البحث وما فيه من صواب فالحمد لواهبه وما فيه من خطا فأستغفر الله منه، ومن أرشدنا إليه فجزاه الله عنا وعن الإسلام خيرا، وأبقاه له في صالح أعماله ذخرا، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله.

* * *

مراجع البحث:

١- الإجماع لأبي بكر ابن المنذر النيسابوري – طبعة دار عالم الكتب – الرياض – ١٤٢٤هـ.

٢- الدراية في تخريج أحاديث الهداية – لابن حجر العسقلاني – دار المعرفة – بيروت – ت / عبد الله هاشم المدني.

٣- الاستذكار – لأبي عمر يوسف بن عبد البر الأندلسي ت ٤٦٣هـ – تحقيق / د.عبدالمعطي قلعجي – طبعة دار قتيبة – بيروت.

٤- الإشراف على نكت مسائل الخلاف – للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي المتوفى سنة ٤٢٢هـ – تحقيق / الحبيب بن طاهر – دار بن حزم – بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٥- الأشباه والنظائر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي – دار الكتب العلمية: بيروت: ١٤٠٣– الطبعة: الأولى.

٦- إعلام الموقعين عن رب العالمين – للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية عناية عبد الرؤف أسعد طبعة دار الجيل – بيروت ١٩٧٣م.

٧- الإفصاح عن معاني الصحاح – للوزير عون الدين يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلي المتوفى سنة ٥٦٠هـ – تحقيق /محمد يعقوب – طبعة مركز فجر – القاهرة الطبعة ١٤١٤هـ.

٨- الأم – لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ تحقيق / أحمد عبيد – طبعة دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٩- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل – علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن – دار النشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت – تحقيق / محمد حامد الفقي.

١٠- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين الكاساني: دار الكتاب العربي: بيروت: ١٩٨٢ – الطبعة: الثانية.

١١- بداية المجتهد ونهاية المقتصد للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد القرطبي – ت ٥٩٥هـ ت /ماجد الحموي طبعة دار ابن الحزم – مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

١٢- البحر الرائق شرح كنز الدقائق / زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر – دار النشر: دار المعرفة: بيروت.

١٣- البيان في مذهب الشافعي – للعلامة أبي الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني – تحقيق / قاسم النوري – طبعة دار المنهاج.

١٤- تفسير ابن كثير – طبعة دار الفكر – بيروت – ١٤٠١هـ.

١٥- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير – أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني – المدينة المنورة – ١٣٨٤ – ١٩٦٤ – تحقيق / السيد عبدالله هاشم اليماني المدني.

١٦- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد للحافظ لأبي عمر يوسف بن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣هـ – تحقيق / أسامة إبراهيم، وحاتم أبو زيد – طبعة الفاروق الحديثة – طبعة ١٤٢٦هـ.

١٧- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد – أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري – طبعة وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب – ١٣٨٧ – تحقيق / مصطفى العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

١٨- تهذيب التهذيب – أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي – دار الفكر – بيروت – الطبعة الأولى، ١٤٠٤ – ١٩٨٤

١٩- الثمر الدواني – صالح الأزهري – المكتبة الثقافية – بيروت.

٢٠- جامع الأمهات – لجمال الدين بن عمر بن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ تحقيق / أبو عبد الرحمن الأخضر – طبعة اليمامة – دمشق – الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٢١- جامع العلوم والحكم – لابن رجب الحنبلي – طبعة العبيكان – ت /محمد معوض – ١٤١٨هـ.

٢٢- الجامع لأحكام القرآن – لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي – تحقيق / عبد الرزاق المهدي – طبعة دار الكتاب العربي – الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٢٣- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير – محمد عرفه الدسوقي – دار الفكر – بيروت – تحقيق / محمد عليش.

٢٤- حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار) – محمد أمين ابن عابدين – دار النشر: دار الفكر – بيروت – ١٣٨٦ – الطبعة – الثانية.

٢٥- الحاوي الكبير – للإمام أبي الحسن علي بن محمد الماوردي – المتوفى سنة ٤٥٠هـ تحقيق / محمود مطرجي وآخرون – طبعة دار الفكر – بيروت – لبنان ١٤١٤هـ.

٢٦- سنن ابن ماجه:: محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني- دار الفكر: بيروت- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٢٧- سنن أبي داود- سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي - دار النشر: دار الفكر -تحقيق / محمد محيي الدين عبد الحميد.

٢٨- سنن البيهقي الكبرى- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي- دار النشر: مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - ١٤١٤ - ١٩٩٤- تحقيق / محمد عبد القادر عطا.

٢٩- سنن الدارقطني- علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي- دار النشر: دار المعرفة - بيروت - ١٣٨٦ - ١٩٦٦- تحقيق / السيد عبد الله هاشم يماني المدني.

٣٠- شرح العمدة لشيخ الإسلام ابن تيمية - مكتبة العبيكان - ١٤١٣هـ ت /سعود العطيشان.

٣١- شرح منتهى الإرادات للشيخ منصور بن يونس البهوتي ت / عبد الله التركي ط / مؤسسة الرسالة.

٣٢- صحيح مسلم بشرح النووي- أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي- دار الخير - بيروت - ١٤١٦هـ- الطبعة - الطبعة الثالثة- إعداد / علي عبد الحميد أبو الخير.

٣٣- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة - جلال الدين ابن شاس - طبعة دار الغرب- ١٤٢٣هـ.

٣٤- عيون المجالس في اختصار عيون الأدلة - للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي تحقيق / أمباي بن كيبا كاه - طبعة مكتبة الرشد - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٣٥- فتح الباري شرح صحيح البخاري ط دار السلام - الرياض - ودار الفيحاء - دمشق - ١٤١٨هـ.

٣٦- الفروع وتصحيح الفروع:: محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله-دار الكتب العلمية:: بيروت- ١٤١٨هـ الطبعة:: الأولى- اسم المحقق:: أبو الزهراء حازم القاضي.

٣٧- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني- أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي - دار النشر: دار الفكر - بيروت - ١٤١٥هـ.

٣٨- الكافي في فقه الإمام أحمد للموفق أبي محمد عبد الله بن قدامة - تحقيق / محمد فارس ومسعد السعدني - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٤هـ.

٣٩- الكافي في فقه أهل المدينة- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي - دار النشر: دار الكتب العلمية- بيروت - ١٤٠٧- الطبعة - الأولى.

٤٠- كشاف القناع – منصور البهوتي – دار الفكر –بيروت –ت /هلال مصيلحي – ١٤٠٢هـ.
٤١- المبدع في شرح المقنع- إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق- دار النشر: المكتب الإسلامي – بيروت – ١٤٠٠.
٤٢- المبسوط لشمس الدين السرخسي الحنفي – طبعة دار المعرفة – بيروت –لبنان ١٤١٤هـ.
٤٣- المدونة الكبرى /مالك بن أنس- دار صادر- بيروت.
٤٤- المجموع شرح المهذب- محيى الدين بن شرف النووي- دار النشر: دار الفكر – بيروت – ١٤١٧ – ١٩٩٦- الطبعة – الأولى- تحقيق / محمود مطرحي.
٤٥- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جمع عبد الرحمن بن قاسم النجدي طبعة العبيكان – ١٤١٨هـ.
٤٦- المحرر للإمام أبي القاسم الرافعي – تحقيق محمد حسن – دار الكتب العلمية الأولى – بيروت –لبنان –١٤٢٦هـ.
٤٧- المحلى للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ – ت /أحمد شاكر طبعة دار إحياء التراث العربي – بيروت- لبنان – الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
٤٨- مختصر اختلاف الفقهاء لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي – المتوفى سنة ٣٢١هـ اختصار أبي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي المتوفى سنة ٣٧٠هـ تحقيق / د عبد الله نذير أحمد طبعة دار البشائر الإسلامية – بيروت – الطبعة الثانية ١٤١٧هـ.
٤٩- المصنف في الأحاديث والآثار- أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي- دار النشر: مكتبة الرشد – الرياض – ١٤٠٩- الطبعة – الأولى- تحقيق / كمال يوسف الحوت.
٥٠- المغني لابن قدامة – تحقيق /عبد الله التركي – طبعة دار عالم الكتب – ١٤١٧هـ.
٥١- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج – للشيخ شمس الدين محمد بن محمد الشربيني تحقيق / علي محمد معوض – طبعة دار الكتب العلمية بيروت- لبنان طبعة ١٤١٥هـ.
٥٢- المنتقى في شرح الموطأ – للقاضي أبي الوليد سليمان الباجي المتوفى سنة ٤٩٤هـ طبعة دار السعادة – مصر – الطبعة الأولى ١٣٣١هـ.
٥٣- النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات – لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي زيد القيرواني المتوفى سنة ٣٨٦هـ – تحقيق /د.عبد الفتاح الحلو طبعة دار الغري الإسلامي – الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٥٤- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل- محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله- دار لنشر: دار الفكر - بيروت - ١٣٩٨- الطبعة - الثانية.

٥٥- موطأ الإمام مالك -مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي- دار إحياء التراث العربي: مصر- اسم المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٥٦- النجم الوهاج في شرح المنهاج لكمال الدين محمد الدميري - طبعة دار المنهاج - ١٤٢٥هـ.

٥٧- نصب الراية لجمال الدين الزيلعي - ط دار الكتب العلمية بحاشية الهداية - بيروت- لبنان- ١٤١٧هـ.

٥٨- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار- محمد بن علي بن محمد الشوكاني - دار النشر: دار الجيل - بيروت - ١٩٧٣.

٥٩- الهداية شرح بداية المبتدئ لبرهان الدين المرغناني - ط دار الكتب العلمية - بيروت- لبنان- ١٤١٧هـ.

* * *

الاستدلال بالاحتياط في مسائل الأمر والنهي عند الأصوليين
(دراسة نظرية تطبيقية)

د. علي بن عبدالعزيز بن إبراهيم المطرودي
قسم أصول الفقه - كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الاستدلال بالاحتياط في مسائل الأمر والنهي عند الأصوليين
(دراسة نظرية تطبيقية)

د. علي بن عبدالعزيز بن إبراهيم المطرودي
قسم أصول الفقه – كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

الاحتياط مطلب شرعي، وهو يعني الأخذ بالحزم والثقة والبعد عن الشبه ومواضع الريبة، ويعرف اصطلاحاً بأنه: الاحتراز من الوقوع في منهي، أو ترك مأمور به عند الاشتباه.

والعلماء كلهم يرجعون إلى الاحتياط ويحتجون به في مواضعه المقررة عندهم، وهو دليل من الأدلة المعتبرة إذا لم يخالف ما هو أولى منه، والاحتياط في الأحكام التكليفية عند تعارض القول بها يقضي بتقديم المحرم، ثم الواجب، ثم المكروه، ثم المندوب، ثم المباح.

وقد دل الاحتياط على أن الأمر المطلق يدل على الوجوب والفور، وأن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده من جهة المعنى، وهو يدل على تحريمها مع أمر الوجوب، وكراهتها مع أمر الندب.

وأن النهي المجرد عن القرائن يدل على التحريم والفور والتكرار والفساد.

وقد تبين أن بين الاحتياط وسد الذرائع عموماً وخصوصاً وجهياً على قول من يجعل الوسيلة التي يقطع بتوصيلها إلى المحرم من سد الذرائع.

وبينهما عموم وخصوص مطلق على قول من يرى أن الوسيلة التي يقطع بتوصيلها إلى المحرم ليست من سد الذرائع.

وأن التثبت يعد نوعاً من الاحتياط من جهة، ومن جهة أخرى هو مرحلة تسبق العمل بالاحتياط، فهو احتياط يؤدي عند عدم التبين إلى الاحتياط.

والله تعالى أعلم.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الله تعالى بعث نبيه ﷺ هادياً ومرشداً، فدل أمته على الخير، وحذرهم من الشر، ولم يمت صلوات ربي وسلامه عليه إلا بعد أن اكتمل الدين، واتضح السبيل للسالكين، وكان مما أوضحه ﷺ الحلال والحرام الذي قال عنه: (إن الحلال بيّن، وإن الحرام بيّن، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثيرٌ من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملكٍ حمى، ألا وإن حمى الله محارمه).[1]

قال النووي: « فكل هذا حمى الله تعالى من دخله بارتكابه شيئاً من المعاصي استحق العقوبة، ومن قاربه يوشك أن يقع فيه، فمن احتاط لنفسه لم يقاربه، ولا يتعلق بشئ يقرب من المعصية، فلا يدخل في شيء من الشبهات ».[2]

فقد أرشد ـ صلى الله عليه وسلم ـ عند الشبهة وعدم اتضاح الأمر إلى الاحتياط والاستبراء، والبعد عن مواطن الريبة، وهذا المنهج النبوي سلكه العلماء في الفروع والأصول، فألفيتهم عندما يستدلون لمطالبهم يفزعزن كثيراً إلى هذا المنهج، ويستندون إليه في إثبات ما يرمون إليه، وقد دفعني هذا الأمر لاختيار موضوع بحث: (الاستدلال بالاحتياط في مسائل الأمر والنهي عند الأصوليين، دراسة نظرية تطبيقية).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. ورود الاستدلال بالاحتياط في كثير من المسائل الأصولية.

٢. عدم وجود دراسة تبين هذا الاستدلال والموقف منه في مختلف المسائل.

٣. ومما يدل على أهميته أيضاً قول الجصاص: " واعتبار الاحتياط والأخذ بالثقة أصل كبير من أصول الفقه قد استعمله الفقهاء كلهم، وهو في العقل كذلك أيضاً، لأن من قيل له: إن في طريقك سبعاً أو لصوصاً كان الواجب عليه الأخذ بالحزم وترك الإقدام على سلوكها حتى يتبين أمرها ".[3]

---

(١) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشبهات (٣٨٨)، وصحيح مسلم مع شرحه للنووي، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات (٢٨،٢٧/١١).

(٢) شرح النووي على مسلم (٢٨/١١).

(٣) الفصول في الأصول (٢٩٢/١).

٤. الحاجة إلى تحرير ما تدل عليه قاعدة الاحتياط في الأحكام التكليفية الخمسة عند تعارضها.

أهداف الموضوع:

١. دراسة دليل الاحتياط، والكلام على حجيته، وبيان حكمه.

٢. بيان علاقة دليل الاحتياط بالأدلة والمصطلحات ذات الصلة.

٣. بيان ما تقتضيه قاعدة الاحتياط في الأحكام التكليفية الخمسة عند تعارضها.

٤. بيان أثر الاستدلال بالاحتياط في مسائل الأمر والنهي عند الأصوليين.

الدراسات السابقة في الموضوع:

بعد البحث والتحري والاطلاع على المراكز العلمية والجامعات التي تحوي أقسامًا شرعية اطلعت على الدراسات الآتية:

١. العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي لمنيب بن محمود شاكر، رسالة ماجستير في جامعة الملك سعود، وهذه الرسالة خدمت كثيراً من جوانب الموضوع النظرية، وأشارت إلى بعض التطبيقات الفقهية، وكذا الأصولية في ثلاث قواعد فقط ليست من باب الأمر والنهي.

٢. الاحتياط حقيقته وحجيته وأحكامه وضوابطه، تأليف إلياس بلكا، تكلم الباحث عن دليل الاحتياط تنظيراً دون الدخول في الاستدلال به على المسائل الأصولية.

٣ـ نظرية الاحتياط الفقهي دراسة تأصيلية تطبيقية، إعداد محمد عمر سماعي، اعتنى الباحث في هذه الرسالة بالجانب النظري للموضوع، ثم تعرض لأثره في التقعيد الأصولي من خلال الاستدلال به على عموم المشترك، وكون اللفظ العام يحمل على العموم، وأن الأمر للوجوب والنهي للتحريم، ثم تعرض لأثره في قواعد القياس، وسد الذرائع،

و التعارض والترجيح.

واقتصار الباحث على ما سبق يدل على أنه إنما أراد التمثيل فقط؛ وذلك لأن الاحتياط يدخل جل مسائل الأصول، ومما يبين ذلك أنه لم يذكر من مسائل الأمر والنهي سوى مسألتين، بينما حوت خطة بحثي هذا ثماني مسائل، علماً بأن المؤلف يذكر دليل الاحتياط دون الدخول في مناقشته وما قيل في الجواب عن ذلك.

٤. الاحتياط الشرعي حقيقته وضوابطه. د. قطب الريسوني، وهو عبارة عن مقال في (مجلة البيان) العدد (٢٣٤) تكلم الباحث فيه عن الاحتياط من حيث التعريف والحجية وضوابطها.

وممن أشار إلى هذا الدليل دون تعرض للاستدلال به على المسائل الأصولية كل من:

٥. د. يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين، في رسالته: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية.

٦. د. صالح بن عبدالله بن حميد في رسالته: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية.

حيث ذكراه لكونه معارضاً لما يبحثان فيه من رفع الحرج لا على أنه دليل مذكور في مسائل الأصول والفروع.

ومما سبق يتضح أن الاستدلال بالاحتياط ما زال بحاجة إلى دراسة وافية في مسائل الأصول والفروع، وأردت من خلال هذه الدراسة أن افتح مجالاً لبحث جانبه الأصولي مقتصراً في ذلك على الاستدلال به في مسائل الأمر والنهي.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى مقدمة، وفصلين:

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة فيه، وتقسيماته، ومنهجه.

الفصل الأول: الاحتياط وحجيته، وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: تعريف الاحتياط.

المبحث الثاني: العلاقة بين الاحتياط واليقين.

المبحث الثالث: العلاقة بين الاحتياط وسد الذرائع.

المبحث الرابع: العلاقة بين الاحتياط والتثبت.

المبحث الخامس: حجية الاحتياط وحكم الأخذ به.

المبحث السادس: الاحتياط في الأحكام التكليفية الخمسة عند تعارض القول بها.

المبحث السابع: هل يعد الاحتياط دليلاً؟

المبحث الثامن: الموقف من دليل الاحتياط مع الأدلة الأخرى.

الفصل الثاني: الاستدلال بالاحتياط في مسائل الأمر والنهي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الاستدلال بالاحتياط في مسائل الأمر. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: دلالة الأمر على الوجوب.

المطلب الثاني: دلالة الأمر على الفور.

المطلب الثالث: دلالة الأمر على التكرار.

المطلب الرابع: الأمر بالشيء نهي عن ضده.

المبحث الثاني: الاستدلال بالاحتياط في مسائل النهي، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: دلالة النهي على التحريم.

المطلب الثاني: دلالة النهي على الفور.

المطلب الثالث: دلالة النهي على التكرار.

المطلب الرابع: دلالة النهي على الفساد.

الخاتمة.

مصادر البحث ومراجعه.

منهج البحث:

سلكت في بحث هذا الموضوع المنهج الآتي:

١- جمعت المادة العلمية من مصادرها الأصيلة.

٢- درست دليل الاحتياط، وتكلمت عن حجيته استقلالاً.

٣- درست الاستدلال بالاحتياط في مسائل الأمر والنهي، وناقشت ما يحتاج إلى مناقشة بعد ذكره.

٤- اتبعت في بحث المسائل الخلافية المنهج الآتي:

أ. تحرير محل الخلاف فيها.

ب. ذكر أهم الأقوال في المسألة، مع نسبة كل قول لقائله، ومن بينها القول المستدل له بدليل الاحتياط.

ج. ذكر دليل الاحتياط لمن استدل به.

د. ذكر ما يرد على هذا الدليل من مناقشات واعتراضات، والجواب عما يمكن الجواب عنه منها بعد ذكره مباشرة.

٥. عزو الآيات إلى سورها بذكر السورة ورقم الآية.

٦. تخريج الأحاديث من كتب السنة، وأكتفي بذلك عند ورود الحديث في الصحيحين أو أحدهما.

فإن لم أجده فيهما أو في أحدهما فإنني أُضيف مع تخريجه خلاصة كلام أهل الاختصاص فيه قوة وضعفاً.

٧. وثقت النقول والأقوال والتعاريف ونحو ذلك مما أنقله من مصادره الأصيلة.

٨. ترجمت للأعلام غير المشهورين الذين مر ذكرهم قصداً في البحث. أما من ذكر تبعاً ـ وهم الذين يردون خلال النقول ـ فلم أترجم لهم. وكذا من له كتاب متداول مشهور.

٩. المعلومات التفصيلية للمراجع أكتفيت بذكرها في فهرس المراجع حتى لا أثقل به حواشي البحث.

* * *

الفصل الأول: الاحتياط وحجيته.

المبحث الأول: تعريف الاحتياط

المطلب الأول: تعريف الاحتياط في اللغة:

الاحتياط: مصدر احتاط يحتاط احتياطاً.

قال ابن فارس: " الحاء والواو والطاء كلمة واحدة، وهو: الشيء يطيف بالشيء ".[١]

وقد بيّن ابن فارس أن أصل الكلمة بالواو وليس بالياء: " الحاء والياء والطاء ليس أصلاً، وذلك أن أصله في الحياطة والحِيطة والحائط كله الواو ".[٢]

قال الراغب: " والاحتياط: استعمال ما فيه الحياطة أي: الحفظ ".[٣]

وقال الفيومي: " و"احْتَاطَ" للشيء "احتياطاً" افتعال، وهو: طلب الأَحَظِّ والأخذ بأوثق الوجوه ".[٤]

وقال ابن منظور: " واحْتاطَ الرجلُ أخذ في أُموره بالأَحْزَم، واحْتاط الرجل لنفسه أي: أخذ بالثِّقة، والحَوْطةُ والحَيْطةُ: الاحْتِياطُ، وحاطَه الله حَوْطاً وحِياطةً، والاسم: الحَيْطةُ والحِيطة: صانه وكَلأَه ورَعاه ".[٥]

ويعبر الفقهاء كثيراً بقولهم " الأحوط كذا "، وهو اسم تفضيل من الاحتياط على غير قياس.

قال الفيومي: " ومنه قولهم: افعَلِ "الأَحْوَطَ"، والمعنى: افعل ما هو أجمع لأصول الأحكام وأبعد عن شوائب التأويلات، وليس مأخوذاً من الاحتياط، لأن أفعل التفضيل لا يبنى من خماسي ".[٦]

ومن معنى الحزم والأخذ بالثقة الذي عُرِّف به الاحتياط لغة أُخذ المعنى الاصطلاحي؛ فإن الاحتياط في الاصطلاح كما سيأتي فيه هذا المعنى.

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: حوط (١٢٠/٢).

(٢) المرجع السابق، مادة: حيط (١٢٥/٢).

(٣) المفردات في غريب القرآن (١٣٦).

(٤) المصباح المنير، مادة: حوط (٨٤).

(٥) لسان العرب، مادة: حوط (٢٧٩/٧).

(٦) المصباح المنير، مادة: حوط (٨٤).

المطلب الثاني: تعريف الاحتياط في الاصطلاح:

عرف لعلماء الاحتياط بتعريفات مختلفة منها:

١. عرفه ابن عبد البر بقوله: " الاحتياط: الكفّ عن إيجاب ما لم يأذن الله بإيجابه ".(١)

٢. وعرفه الجصّاص بقوله: " الاحتياط: الامتناع مما لا يأمن استحقاق العقاب به ".(٢)

٣. وعرفه ابن حزم بقوله: " والاحتياط: هو التورع نفسه، وهو: اجتناب ما يتقي المرء أن يكون غير جائز، وإن لم يصح تحريمه عنده، أو اتقاء ما غيره خير منه عند ذلك المحتاط ".(٣)

وقال في موضع آخر: " الاحتياط كله: ألا يحرم المرء شيئاً إلا ما حرم الله تعالى، ولا يحل شيئاً إلا ما أحل الله تعالى ".(٤)

وقال: " الاحتياط: طلب السلامة ".(٥)

وقال أيضاً: " والورع هو: الاحتياط نفسه ".(٦)

٤. وعرفه ابن عبدالسلام بقوله: " والورع: ترك ما يريب المكلف إلى ما لا يريبه، وهو المعبر عنه بالاحتياط ".(٧)

٥. وعرفه ابن قدامة بقوله: " الاحتياط: فعل ما لا شك فيه ".(٨)

٦. وعرفه القرافي بقوله: " وهو ترك ما لا بأس به حذراً مما به بأس ".(٩)

٧ـ وعرفه ابن القيم بقوله: " الاحتياط: الاستقصاء والمبالغة في اتباع السنة، وما كان عليه رسول الله وأصحابه من غير غلو ومجاوزة، ولا تقصير ولا تفريط ".(١٠)

٨. وعرفه الفيومي بقوله: " وهو: طلب الأحَظِّ والأخذ بأوثق الوجوه ".(١١)

---

(١) التمهيد (٦٣/٢).

(٢) أحكام القرآن (٧٥/٣).

(٣) الإحكام (٥٠/١).

(٤) المرجع السابق (١٩١/٦).

(٥) المرجع السابق (٤٥/١).

(٦) المرجع السابق (٥٠/١).

(٧) قواعد الأحكام (٥٨/٢).

(٨) المغني (٦٤/٥).

(٩) الفروق (٢١٠/٤).

(١٠) الروح (٢٠٦).

(١١) المصباح المنير، مادة: حوط (٨٤).

وقال أيضاً: " ومنه قولهم: افعَلِ "الأحْوَطَ". والمعنى: افعل ما هو أجمع لأصول الأحكام وأبعد عن شوائب التأويلات ".[1]

٩. وعرفه ابن الهمام بقوله: " والاحتياط: العمل بأقوى الدليلين ".[2]

١٠. وعرفه الجرجاني بقوله: " وفي الاصطلاح: حفظ النفس عن الوقوع في المآثم ".[3]

١١. وقد اختار منيب شاكر تعريف الاحتياط بأنه: " الاحتراز من الوقوع في منهي، أو ترك مأمور عند الاشتباه ".[4]

١٢. بينما اختار محمد عمر سماعي تعريفه بأنه: " وظيفة شرعية تحول دون مخالفة أمر الشارع عند العجز عن معرفة حكمه ".[5]

وبتفحص التعاريف السابقة يتضح أن أقربها لماهية الاحتياط تعريف منيب شاكر؛ لأنه جمع أطراف الاحتياط في جانب الأمر والنهي، بينما اقتصرت التعاريف الأخرى على أحدهما، فكانت غير جامعة.

* * *

---

(١) المرجع السابق، مادة: حوط (٨٤).

(٢) التحرير مطبوع مع شرحه تيسير التحرير (١١٦/٢).

(٣) التعريفات (١٤).

(٤) العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي (٤٨).

(٥) نظرية الاحتياط الفقهي (٣٠).

المبحث الثاني: العلاقة بين الاحتياط واليقين

اليقين في اللغة: مصدر: أيقن يوقن إيقاناً، فهو موقن.

و "اليقين: هو العلم وإزاحة الشك، وتحقيق الأمر... واليقين: نقيض الشك ".(١)

وهو في أصل اللغة بمعنى الاستقرار. يقال: يقن الماء في الحوض يعنى استقر فيه.(٢)

واليقين في الاصطلاح فيه استقرار وثبات على الشيء.

أما في الاصطلاح فقد عرف بتعريفات منها:

١. عرفه أبو الخطاب بقوله: " وأما اليقين فهو: وضوح حقيقة الشيء في النفس ".(٣)

٢. وعرفه ابن قدامة بقوله: " اليقين: ما أذعنت النفس إلى التصديق به وقطعت به، وقطعت بأن قطعها به صحيح بحيث لو حكي لها عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل ".(٤)

٣. وعرفه ابن تيمية بقوله: " وأما اليقين فهو: طمأنينة القلب واستقرار العلم فيه ".(٥)

٤. وعرفه الجرجاني بقوله: " وفي الاصطلاح: اعتقاد الشيء بأنه كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع، غير ممكن الزوال ".(٦)

٥. وعرفه بعض الأصوليين بقولهم: " اليقين: جزم القلب، مع الاستناد إلى الدليل القطعي ".(٧)

وهذا التعريف هو الأقرب لحقيقة اليقين؛ وذلك لأن من شرط اليقين الجزم، مع الاستناد إلى الدليل القطعي، وقد أهملت التعاريف السابقة الشرط الأخير في ذلك، ولذا لم تمنع من دخول غير المعرف معه.

---

(١) لسان العرب، مادة " يقن" (١٣/٤٥٧)، وانظر: مقاييس اللغة (٦/١٥٧)، والمصباح المنير (٣٥١)، والقاموس المحيط للفيروز آبادي (١٦٠١).

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (٣/٣٢٩)، والتعريفات (١٧٩)، وغمز عيون البصائر (١/١٩٣).

(٣) التمهيد (١/٦٤).

(٤) روضة الناظر (١/١٢٩).

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (٣/٣٢٩).

(٦) التعريفات (١٧٩).

(٧) غمز عيون البصائر (١/١٩٣).

هذا هو اليقين، وقد سبق أن المختار في تعريف الاحتياط أنه: " الاحتراز من الوقوع في منهي، أو ترك مأمور عند الاشتباه ".[1]

فهل يعني ذلك أنه كل ما وجد اليقين وجد الاحتياط؛ لأن اليقين لا شك فيه ولا شبهة، فيكون هو المتعين احتياطاً؟.

هذا هو المتصور في باديء الأمر، ولكن الحقيقة تخالف ذلك. فبالنظر في المسائل التي استدل عليها باليقين والاحتياط معاً نجد أن الأمر لا يخلو من:

١. أن يكون محل الاحتياط هو محل اليقين.

٢. أن يكون لكل منهما محل يستقل به.

فمن أمثلة الاتفاق في المحل ما يأتي:

١. قول البخاري: " وَمِنْ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ مَنْ قَالَ فِيمَا إذَا تَعَارَضَ أَصْلَانِ: يُحْمَلُ عَلَى الْأَحْوَطِ، لِيَخْرُجَ عَنْ الْعُهْدَةِ بِيَقِينٍ، فَأَوْجَبَ التَّتَابُعَ فِي صَوْمِ الْيَمِينِ ".[2]

٢. قول ابن أمير الحاج: " " فتعميمه " أي المشترك " استعمال في أحد مفاهيمه " وهو الكل؛ " لأن فيه " أي استعماله في هذا " الاحتياط "؛ لما فيه من الخروج عن العهدة بيقين ".[3]

فموضع الاحتياط هنا هو موضع اليقين.

ومن أمثلة استقلال كل منهما بمحل ما يأتي:

١ـ قول ابن حزم: " وأيضا فإن رسول الله ﷺ أمر من توهم أنه أحدث ألا يلتفت إلى ذلك، وأن يتمادى في صلاته، وعلى حكم طهارته . هذا في الصلاة التي هي أوكد الشرائع - حتى يسمع صوتاً أو يشم رائحة، فلو كان الحكم الاحتياط حقاً لكانت الصلاة أولى ما احتيط لها، ولكن الله تعالى لم يجعل لغير اليقين حكماً فوجب بما ذكرنا أن كل ما تيقن تحريمه فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وكل ما تيقن تحليله فلا سبيل أن ينتقل إلى التحريم إلا بيقين آخر من

نص أو إجماع، وبطل الحكم باحتياط....".[4]

---

(١) العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي (٤٨).

(٢) كشف الأسرار (٥٤٠/٤).

(٣) التقرير والتحبير (٢٦٧/١).

(٤) الإحكام لابن حزم (١٩٠/٦-١٩١).

٢ـ قول الرازي: " وعلة ذلك ظاهرة وهي: أن قوله: " أنت علي حرام " لفظ موضوع للتحريم، فيؤثر فيه إذا توجه إلى الزوجة كهذه المسائل.

ثم إن كل واحد منهم رجح الأصل الذي اختاره:

فمنهم من رجح الاحتياط فجعله طلاقاً ثلاثاً.

ومنهم من رجح بالمتيقن فجعله طلقة واحدة.

ومنهم من جعله ظهاراً لمشابهته إياه في اقتضاء التحريم ومباينته لصرائح الطلاق وكناياته، ثم جعل كفارته كفارة الظهار، أخذاً بالاحتياط؛ لأنها أغلظ من كفارة اليمين.

ومنهم من رجح بأن كفارة اليمين أقل الكفارات فيوجبها، أخذاً بالأقل.

فظهر: أن ذكر هذه الأصول منبه على كيفية قياساتهم ".[1]

٣. قول ابن الشاط: " وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: إنَّ مُدْرَكَ مَالِكٍ ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ الِاحْتِيَاطُ لِلْأَيمَانِ فَأَخَذَ بِالْأَشَدِّ، وَمُدْرَكُ الشَّافِعِيِّ ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ حَمْلُهَا عَلَى مُقْتَضَاهَا الْمُتَيَقَّنِ فَأَخَذَ بِالْأَخَفِّ فَلَا إشْكَالَ، وَاَللَّهُ أَعْلَمُ ".[2]

٤ـ قول ابن نجيم: " وما قاله أبو حنيفة احتياط في أمر العبادة، وما قالاه عمل باليقين، ورفق بالناس ".[3]

فمن خلال ما سبق يتضح أن بين الاحتياط واليقين عموم وخصوص وجهي، فهما يجتمعان في بعض المسائل، ويفترقان في مسائل أخرى.

ومن وجه آخر فالاحتياط لا يكون إلا عند الاشتباه وعدم اتضاح الأمر، بينما اليقين يكون فيما اتضح وفيما اشتبه فإذا وجد طرف يقين في ذلك فيفزع إليه، ومن هذا الوجه يكون اليقين أعم. والله تعالى أعلم.

---

(١) المحصول للرازي (د/٩١-٩٢).

(٢) إدرار الشروق على أنواء الفروق مطبوع مع الفروق (٣/٧٧).

(٣) البحر الرائق (١/١٣٢).

المبحث الثالث: العلاقة بين الاحتياط وسد الذرائع

سد الذرائع: الذرائع في اللغة: جمع ذريعة، وهي: الوسيلة إلى الشيء، يقال: تذرع فلان بذريعة، أي: توسل بوسيلة.[1]

أما في الاصطلاح فعرفت بتعريفات منها:

١ـ عرفها القرطبي بقوله: " والذريعة: عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع ".[2]

٢ـ وعرفها ابن تيمية بقوله: " الذريعة: الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم ".[3]

٣. وعرفها الشاطبي فقال الذريعة هي: " التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة ".[4]

وهذه تعريفات متقاربة، وبناء على ذلك يكون معنى سد الذرائع: " حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها ".[5]

أو هي: " منع الجائز لأنه يجر إلى غير الجائز ".[6]

وقد قسم بعض العلماء الذريعة إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقطع بتوصيله إلى الحرام، فهو حرام سداً للذريعة، وليس في ذلك مجالاً للاحتياط.

والثاني: ما يقطع بأنها لا توصل، ولكنها اختلطت بما يوصل، فمن يغالي بالاحتياط وسد الذرائع يقول بها.

الثالث: ما فيه احتمال، وهو مراتب تتفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد، فهذه فيها مجال خصب للاحتياط، وسد الذرائع.[7]

---

(١) انظر: مادة " ذرع" في: المصباح المنير (١١٠)، ولسان العرب (٨/ ٩٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٥٧.٥٨).

(٣) الفتاوى الكبرى (٦/ ١٧٢).

(٤) الموافقات (٤/ ١٤٤).

(٥) الفروق (٢/ ٣٢).

(٦) الاعتصام (١/ ١٣٨).

(٧) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ١٢٠)، والبحر المحيط (٦/ ٨٥).

ومما سبق يظهر لي أن بين الاحتياط وسد الذرائع عموماً وخصوصاً وجهياً، فالاحتياط أعم من ناحية أنه يكون في الواجب والمندوب والمحرم والمكروه، بينما سد الذرائع لا يكون إلا في المحرم.

وسد الذرائع أعم من ناحية أنه يكون في ما قُطع بأنه يوصل إلى المحرم، وفيما قُطع بأنه لا يوصل عند من يغالي، وفيما هو محتمل. والاحتياط لا يكون في ما قُطع بأنه يوصل إلى المحرم.

هذا على رأي من يجعل الأقسام الثلاثة السابقة كلها من باب سد الذرائع.

أما على رأي من يخرج الأول منها [1]، ويجعل سد الذرائع في الثاني والثالث فعلى رأيه يكون بين الاحتياط وسد الذرائع عموم وخصوص مطلق، فالاحتياط أعم؛ لأنه يكون في هذين القسمين وهما من المحرم، وكذا يكون في الواجب والمندوب والمكروه كما سبق.

بينما سد الذرائع لا يكون إلا في القسمين المذكورين فقط وهما من المحرم.

* * *

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/١١٩)، والبحر المحيط (٦/٨٢، ٨٥).

المبحث الرابع: العلاقة بين الاحتياط والتثبت:

التثبت في اللغة: مصدر تثبت يتثبت تثبتاً.

يقال: " تثبت في الأمر والرأي، واستثبت: تأنى فيه، ولم يعجل، واستثبت في أمره: إذا شاور وفحص عنه ".[1]

وفي الاصطلاح هو: " تَفْرِيغُ الْوُسْعِ وَالْجَهْدِ لِمَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ الْحَالِ الْمُرَادِ ".[2]

وهذا التعريف الاصطلاحي ورد في سياق كلام العلماء ما يشبهه وإن لم يسوقوه على سبيل التعريف ومن ذلك:

١ـ قول ابن عبد البر: " وعليه التثبت في أحكامه، وترك العجلة في إنفاذ قضائه إذا أشكل عليه شيء أو استرابه ".[3]

٢ـ وقول الشوكاني: " والمراد من التبين: التعرف والتفحص، ومن التثبت: الأناة وعدم العجلة، والتبصر في الأمر الواقع والخبر الوارد حتى يتضح ويظهر ".[4]

٣ـ وقول المباركفوري[5]: " وقريء " فتثبتوا " من التثبت وهو خلاف العجلة، والمعنى: فقفوا وتثبتوا حتى تعرفوا المؤمن من الكافر، وتعرفوا حقيقة الأمر الذي تقدمون عليه ".[6]

وبمعنى التثبت " التحري " وهو: " التَّثَبُّتُ فِي الِاجْتِهَادِ لِطَلَبِ الْحَقِّ وَالرَّشَادِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْوُصُولِ إلَى حَقِيقَةِ الْمَطْلُوبِ وَالْمُرَادِ ".[7]

---

(١) لسان العرب، مادة " ثبت " (١٩/٢)، وانظر مادة " ثبت " في أساس البلاغة (٦٩)، والقاموس المحيط (١٩١).

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية (١٤٢/١٠).

(٣) الكافي في فقه أهل المدينة (٤٩٩).

(٤) فتح القدير (٦٠/٥).

(٥) المباركفوري هو: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، الأعظم كرهي، الهندي الأصل. ولد في قرية مباركفور في الهند سنة (١٢٨٣هـ).

له مؤلفات منها: تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، وأبكار المنن في تنقيد آثار السنن، وتحقيق الكلام في وجوب القراءة خلف الإمام، والقول السديد فيما يتعلق بتكبيرات العيد. وتوفي – رحمه الله – سنة (١٣٥٣هـ).

انظر: معجم المؤلفين (١٦٦/٥).

(٦) تحفة الأحوذي (٣٠٦/٨).

(٧) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية (٢٥٢).

ومما سبق يتضح أن التثبت نوع من الاحتياط، ومقدمة له عند العجز عن درك الحكم.

أما كونه نوعاً من الاحتياط؛ فإن المتثبت الذي يتأنى ويبحث ولا يستعجل فهو بفعله هذا يحتاط، ولذا ورد في كلام بعض العلماء قرن التثبت بالاحتياط ومن ذلك:

١. قول ابن كثير: " يأمر تعالى بالتثبت في خبر الفاسق ليحتاط له ".[1]

٢ـ وقول الشاطبي: " ومنها: التأني في الأمور، والجري على مجرى التثبت، والأخذ بالاحتياط ".[2]

٣. وقول عبدالعزيز البخاري: " لِأَنَّ الْخَاطِئَ لَا يَنْفَكُّ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيرٍ وَهُوَ: تَرْكُ التَّثَبُّتِ وَالِاحْتِيَاطِ ".[3]

ثم من وجه آخر يكون التثبت قبل الاحتياط؛ فإن الباحث عن الحكم يتأنى في بحثه ويستقصي في طلبه، وهذا هو التثبت، فإن لم يستطع الوصول إليه وعجز عن مدركه فإنه يسلك في ذلك باب الاحتياط.

قال ابن نجيم: " " التبيين ": التَّثَبُّتُ، وهو: طَلَبُ الْبَيَانِ، وَذَلِكَ بِالتَّحَرِّي وَطَلَبِ الصِّدْقِ في خَبَرِهِ، لِأَنَّ الْفَاسِقَ قد يَكُونُ ذَا مُرُوءَةٍ فَيَسْتَنْكِفُ عن الْكَذِبِ، وقد يَكُونُ ذَا خِسَّةٍ لَا يُبَالِي عن الْكَذِبِ، فَوَجَبَ طَلَبُ التَّحَرِّي، فَإِنْ وَقَعَ تَحَرِّيهِ على أَنَّهُ صَادِقٌ يَقْبَلُ قَوْلَهُ، وَإِلَّا فَلَا، وَالْأَحْوَطُ وَالْأَوْثَقُ أَنْ يُرِيقَهُ وَيَتَيَمَّمَ ".[4]

فقوله في نهاية كلامه " وَالْأَحْوَطُ وَالْأَوْثَقُ أَنْ يُرِيقَهُ وَيَتَيَمَّمَ " هذا في حالة ما إذا تحرى عدم صدقه؛ لأنه لو كان الاحتياط في التصديق وعدمه لما كان لقوله: " فَإِنْ وَقَعَ تَحَرِّيهِ على أَنَّهُ صَادِقٌ يَقْبَلُ قَوْلَهُ " فائدة.

---

(١) تفسير ابن كثير (٤/ ٢٢٣).

(٢) الموافقات (٣/ ٢٨٢).

(٣) كشف الأسرار (٤/ ٦٢٧).

(٤) البحر الرائق (١/ ٢١٣).

المبحث الخامس: حجية الاحتياط وحكم الأخذ به:

لا يختلف العلماء في حجية الاحتياط، وأنه معتبر متى ما توفرت شروطه، وقد دل على ذلك تتبع أقوالهم ومنها:

١. قول الجصاص: " وقد استدل بعض أهل العلم بأن قوله: " افعل " لو صلح للإيجاب والندب لكان المصير إلى جهة الإيجاب أولى؛ لما فيه الاحتياط والأخذ بالثقة، وهذا وإن كان استدلالاً من غير جهة اللفظ فإنه احتجاج صحيح في وجوب الأمر ".(١)
وقوله: " واعتبار الاحتياط والأخذ بالثقة أصل كبير من أصول الفقه، قد استعمله الفقهاء كلهم، وهو في العقل كذلك أيضاً؛ لأن من قيل له: إن في طريقك سبعاً، أو لصوصاً، كان الواجب عليه الأخذ بالحزم وترك الإقدام على سلوكها حتى يتبين أمرها ".(٢)

٢ـ قول الجويني: " إذا تعارض ظاهران، أو نصّان، وأحدهما أقرب إلى الاحتياط، فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأحوط مرجَّح على الثاني... واحتجوا بأن قالوا: اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها الاحتياط ".(٣)

٣. قول السرخسي: " والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع ".(٤)

٤. قول ابن حزم: " وليس الاحتياط واجباً في الدين ولكنه حسن، ولا يحل أن يقضى به على أحد، ولا أن يلزم أحداً، لكن يندب إليه؛ لأن الله تعالى لم يوجب الحكم به ".(٥)

٥. قول الرازي: " فإن هاهنا طرقاً أخرى سوى القياس كالتمسك بالمصالح المرسلة، والتمسك بطريقة الاحتياط في تنزيل اللفظ على أكثر مفهوماته، أو أقل مفهوماته، أو قول الشارع: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب، وبالجملة فلابد من دليل على الحصر ".(٦)

---

(١) الفصول في الأصول (٢٩١/١).
(٢) المرجع السابق (٢٩٢/١).
(٣) البرهان للجويني (٧٧٩/٢).
(٤) أصول السرخسي (٢٣/٢).
(٥) الإحكام لابن حزم (٥٠/١).
(٦) المحصول للرازي (٤٣/٥-٤٤).

٦. قول شيخ الإسلام ابن تيمية: " وبهذا الدليل رجح عامة العلماء الدليل الحاظر على الدليل المبيح. وسلك كثير من الفقهاء دليل الاحتياط في كثير من الأحكام بناء على هذا. وأما الاحتياط في الفعل فكالمجمع على حسنه بين العقلاء في الجملة. فإذا كان خوفه من الخطأ بنفي اعتقاد الوعيد مقابلاً لخوفه من الخطأ في عدم هذا الاعتقاد: بقي الدليل الموجب لاعتقاده والنجاة الحاصلة في اعتقاده دليلين سالمين عن المعارض ".[1]

وقوله: " بل يستحب فعله احتياطاً. فلم تحرم أصول الشريعة الاحتياط. ولم توجب بمجرد الشك ".[2]

٧ـ قول الشاطبي: " والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم. والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة ".[3]

إلى غير ذلك من الأقوال التي تدل على أن الاحتياط حجة وأصل يمكن الرجوع إليه إذا توفرت شروطه.

هذا وقد دل على حجيته أدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا ﴾[البقرة:١٠٤].

قال الجصاص: " وهذا يدل على أن كل لفظ احتمل الخير والشر فغير جائز إطلاقه حتى يقيد بما يفيد الخير. ويدل على أن الهزء محظور في الدين وكذلك اللفظ المحتمل له ولغيره هو محظور ".[4]

وقال الشوكاني: " وفي ذلك دليل على أنه ينبغي تجنب الألفاظ المحتملة للسب والنقص وإن لم يقصد المتكلم بها ذلك المعنى المفيد للشتم؛ سداً للذريعة. ودفعاً للوسيلة. وقطعاً لمادة المفسدة والتطرق إليه. ثم أمرهم الله بأن يخاطبوا النبي ﷺ بما لا يحتمل النقص ولا يصلح للتعريض ".[5]

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/٢٦٢).

(٢) القواعد النورانية (٩٣).

(٣) الموافقات (٢/٢٧٦).

(٤) أحكام القرآن للجصاص (١/٧٠).

(٥) فتح القدير (١/١٢٤).

٢. قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢].

قال الرازي: "وقوله تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ إشارة إلى الأخذ بالأحوط".[١]

وقال ابن السبكي: "وقد عضّدت القول بها مرة ـ أي قاعدة الاحتياط ـ بقوله تعالى: ﴿ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ وهو استئناس حسن ذكرته لأبي أيّده الله فأعجبه".[٢]

٣ـ عن النعمان بن بشير ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال النبي ﷺ: (إن الحلال بيّن، وإن الحرام بيّن، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثيرٌ من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملكٍ حمى، ألا وإن حمى الله محارمه).[٣]

قال النووي: "فكل هذا حمى الله تعالى من دخله بارتكابه شيئاً من المعاصي استحق العقوبة، ومن قاربه يوشك أن يقع فيه فمن احتاط لنفسه لم يقاربه، ولا يتعلق بشيء يقربه من المعصية، فلا يدخل في شيء من الشبهات".[٤]

٤. عن عدي بن حاتم ﷺ قال: سألت النبي ﷺ عن المعراض؟. فقال: (إذا أصاب بحده فكل، وإذا أصاب بعرضه فلا تأكل؛ فإنه وقيذ.

قلت: يا رسول الله أرسل كلبي وأسمي فأجد معه على الصيد كلباً آخر لم أسم عليه ولا أدري أيهما أخذ؟. قال: لا تأكل؛ إنما سميت على كلبك ولم تسم على الآخر).[٥]

٥. عن الحسن بن علي ـ رضي الله عنهما ـ: أن النبي ﷺ كان يقول: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الصدق طمأنينة، وإن الكذب ريبة).[٦]

---

(١) مفاتيح الغيب (٢٨/١١٥).
(٢) الإبهاج (٣/١٧٧).
(٣) سبق تخريجه.
(٤) شرح النووي على مسلم (١١/٢٨).
(٥) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: تفسير المشبهات (٣٨٨).
(٦) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب: صفة القيامة (٤/٦٦٨) وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، والنسائي في سننه الصغرى، كتاب الأشربة، باب الحث على ترك الشبهات (٨/٣٢٧)، والبيهقي في السنن الكبرى، باب: كراهية مبايعة من أكثر ماله من الربا أو ثمن المحرم (٥/٣٣٥)، وابن حبان في صحيحه، باب: الورع والتوكل وذكر الزجر عما يريب المرء (٢/٤٩٨).
وقال عنه الحاكم في المستدرك (٢/١٥): "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه". ووافقه الذهبي. وصححه الألباني في إرواء الغليل (١/٤٤).

قال ابن دقيق العيد عن حديث عدي وحديث الحسن: " فأفتاه رسول الله ﷺ بالشبهة أيضاً خوفاً من أن يكون الكلب الذى قتله غير مسمى عليه، فكأنه أُهلّ لغير الله به، وقد قال الله تعالى في ذلك: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ [الأنعام:١٢١] فكان في فتياه ﷺ دلالة على الاحتياط في الحوادث والنوازل المحتملة للتحليل والتحريم لاشتباه أسبابها، وهذا معنى قوله - صلى الله عليه وسلم -: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) ".[١]

٦. عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: كان عتبة بن أبي وقاص عَهِد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه، قالت: فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص وقال: ابن أخي، قد عهد إليّ فيه، فقام عبد بن زمعة فقال: أخي، وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فتساوقا إلى رسول الله ﷺ قال النبي ﷺ: (هو لك يا عبد بن زمعة) ثم قال النبي ﷺ: (الولد للفراش وللعاهر الحجر) ثم قال لسودة بنت زمعة زوج النبي ﷺ: (احتجبي منه يا سودة) لما رأى من شبهه بعتبة، فما رآها حتى لقي الله).[٢]

قال ابن دقيق العيد: " ثم أمر سودة بالاحتجاب منه للشبهة الداخلة عليه، فاحتاط لنفسه وذلك من فعل الخائفين من الله ﷻ ".[٣]

وقال ابن حجر: " وَوَجْه الدَّلَالَةُ مِنْهُ قَوْله ﷺ (احْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ) مَعَ حُكْمه بِأَنَّهُ أَخُوهَا لِأَبِيهَا، لَكِنْ لِمَا رَأَى الشَّبَهَ الْبَيِّنَ فِيهِ مِنْ غَيْرِ زَمْعَةَ أَمَرَ سَوْدَةَ بِالِاحْتِجَابِ مِنْهُ احْتِيَاطًا فِي قَوْل الْأَكْثَر ".[٤]

٧. عن أنس ﷺ قال: مرّ النبي ﷺ تمرةٍ مسقوطة فقال: (لولا أن تكون صدقة لأكلتها).[٥]

---

(١) شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد (٢٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: تفسير المشبهات (٣٨٨) ومسلم في صحيحه مع شرح النووي كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقي الشبهات (١٠/٣٦، ٣٧).

(٣) شرح الأربعين ابن دقيق العيد (٢٦).

(٤) فتح الباري (٦/٣٥٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: ما يتنزه من الشبهات (٣٨٩)، ومسلم في صحيحه مع شرح النووي، كتاب: الزكاة، باب: تحريم الزكاة على رسول الله ﷺ وعلى آله (٧/١٧٧).

قال ابن حجر: " وَقَالَ الْمُهَلَّب: إِنَّمَا تَرَكَهَا ﷺ تَوَرُّعًا وَلَيْسَ بِوَاجِبٍ، لِأَنَّ الْأَصْلَ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ فِي بَيْت الْإِنْسَانِ عَلَى الْإِبَاحَةِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى التَّحْرِيمِ ".[1]

٨- عن عقبة بن الحارث ﷺ: " أن امرأة سوداء جاءت فزعمت أنها أرضعتهما[2]، فذكر للنبي ﷺ فأعرض عنه وتبسّم النبي ﷺ قال: (كيف وقد قيل؟).[3]

قال ابن حجر: " ووجه الدلالة منه قوله: (كيف وقد قيل؟) فإنه يشعر بأن أمره بفراق امرأته إنما كان لأجل قول المرأة: إنها أرضعتهما، فاحتمل أن يكون صحيحاً فيرتكب الحرام، فأمره بفراقها احتياطاً على قول الأكثر ".[4]

٩. عن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: (... وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها الإناء في وضوئه، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده).[5]

قال المباركفوري: " ويدل أيضاً قوله . عليه الصلاة والسلام .: (إذا استيقظ أحدكم من منامه فليغسل يده ثلاثاً قبل أن يدخلها في الإناء؛ فإنه لا يدري أين باتت يده)، فأمر بغسل اليد احتياطاً من نجاسة أصابته من موضع الاستنجاء، ومعلوم أنها لا تغير الماء، ولولا أنها مفسدة عند التحقيق لما كان للأمر بالاحتياط معنى ".[6]

١٠. أن الصحابة ﷺ عملوا بالاحتياط، واستندوا إليه في قضايا كثيرة.

قال الشاطبي: " أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين لما فهموا هذا الأصل من الشريعة، وكانوا أئمة يقتدى بهم ".[7]

إلى غير ذلك من الأدلة التي يطول المقام بذكرها.

---

(١) فتح الباري (٣٧٣/٤).

(٢) أي أرضعت عقبة وزوجته غنية بنت أبي إهاب فيكونا أخوين من الرضاعة. انظر: عمدة القارئ (١٦٦/١١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب: تفسير المشبهات (٣٨٨).

(٤) فتح الباري (٣٧١/٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الوضوء، باب: الاستجمار وتراً (٥٦)، ومسلم في صحيحه مع شرح النووي، كتاب: الطهارة، باب: كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء (١٧٨/٣، ١٧٩).

(٦) تحفة الأحوذي (١٧٥/١).

(٧) الموافقات (٢٤١/٣). وقد ذكر عدداً من الشواهد على ذلك فراجعها إن شئت.

ومع أن العلماء اتفقوا على حجية الاحتياط والعمل به إلا أن ذلك مشروط بشروط معينة من أهمها:

١ . ألاّ يكون في المسألة المحتاط فيها دليل ظاهر سالم من المعارض بحيث يفضي العمل بالاحتياط إلى مخالفته، وعلى فقدان هذا الشرط يتجه تشنيع ابن حزم . رحمه الله . على الآخذين بالاحتياط، حيث قال: " فهذا يبين أنه لا يجوز التحري في اجتناب ما جاء عن الله تعالى على لسان نبيه . صلى الله عليه وسلم . وإن كانت رخصة، وأن كل ذلك حق وسنة ودين، فبطل ما تعلقوا به من الاحتياط الذي لم يأت به نص ولا إجماع ".[1]

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " فإن الاحتياط إنما يشرع إذا لم تتبين سنة رسول الله ﷺ فإذا تبينت السنة فاتباعها أولى ".[2]

ويقول ابن القيم: " وينبغي أن يعلم أن الاحتياط الذي ينفع صاحبه ويثيبه الله عليه: الاحتياط في موافقة السنة وترك مخالفتها، فالاحتياط كل الاحتياط في ذلك وإلا فما احتاط لنفسه من خرج عن السنة، بل ترك حقيقة الاحتياط في ذلك ".[3]

٢. أن يكون الشبهة الحاملة على الاحتياط قوية ومعتبرة.

٣ . ألاّ يفضي العمل بالاحتياط إلى حرج ومشقة فادحة لا يمكن احتمالها.

٤. ألاّ يفضي الاحتياط إلى تفويت مصلحة راجحة.[4]

وإذا كان الاحتياط مشروعاً إذا تحققت شروطه، فما حكمه إذاً من حيث الوجوب، والندب؟.

فصل العز بن عبدالسلام . رحمه الله . حكم الاحتياط فقال: " والاحتياط ضربان:

أحدهما: ما يندب إليه، ويعبر عنه بالورع، كغسل اليدين ثلاثاً إذا قام من النوم قبل إدخالهما الإناء، وكالخروج من خلاف العلماء عند تقارب المأخذ، وكإصلاح الحكام بين الخصوم في مسائل الخلاف، وكاجتناب كل مفسدة موهمة، وفعل كل مصلحة موهمة....

---

(١) الإحكام لابن حزم (٦/١٩٤).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٦/٥٤).

(٣) إغاثة اللهفان (١/١٦٢).

(٤) انظر تفصيل هذه الشروط وغيرها في: العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي (٢٩٢ـ٣١٢)، ونظرية الاحتياط الفقهي (٢٤٠ـ٢٦١)، والاحتياط الشرعي حقيقته وضوابطه، د. قطب الريسوني (مجلة البيان) العدد (٢٣٤).

الضرب الثاني: ما يجب من الاحتياط لكونه وسيلة إلى تحصيل ما تحقق تحريمه، فإذا دارت المصلحة بين الإيجاب والندب، فالاحتياط حملها على الإيجاب؛ لما في ذلك من تحقق براءة الذمة... ".[1]

وهذا هو رأي الآمدي، والشاطبي، والزركشي، والأنصاري، وغيرهم.[2]

بينما يرى بعض العلماء أن الاحتياط لا يكون إلا مندوباً فقط، فلا يصل إلى درجة الوجوب.

قال ابن حزم: " وليس الاحتياط واجباً في الدين، ولكنه حسن، ولا يحل أن يقضى به على أحد، ولا أن يلزم أحداً، لكن يندب إليه؛ لأن الله تعالى لم يوجب الحكم به، والورع هو: الاحتياط نفسه ".[3]

وقال القرافي عن الورع: " وَهُوَ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ ".[4]

والورع كما سبق في كلام ابن حزم هو الاحتياط.

والقول الأول هو المتوجه؛ وذلك لأن ما يدعو إلى الاحتياط من الشبه ليست على درجة واحدة، فقد تقوى الشبهة ويتأكد الاحتياط معها، وقد تضعف، مما لا يمكن معه إعطاء حكم واحد للاحتياط.

* * *

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٥، ١٧).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٢٤٠)، والموافقات (١/ ٢٥٢)، والمنثور في القواعد (٢/ ٢٢٨)، وفواتح الرحموت (٢/ ٢٣٤).

(٣) الإحكام لابن حزم (١/ ٥٠).

(٤) الفروق (٤/ ٢١٠).

المبحث السادس: الاحتياط في الأحكام التكليفية الخمسة عند تعارض القول بها:

الأحكام التكليفية الخمسة هي: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحرم، والمكروه.

وهذه الأحكام يتصور وقوع التعارض عند القول بها، فإذا لم يكن هناك مرجح فما المقدم منها عند التعارض؟.

الصور المفترضة في هذه الأحكام عند تعارضها خمس على النحو الآتي:

١. أن يتعارض القول بالوجوب مع الندب، أو الإباحة، أو الكراهة.

وفي هذه الحالة يترجح القول بالوجوب؛ لأنه أحوط.

قال أبو الحسين: "وأما الترجيح بما يرجع إلى الحكم فبأن يكون أحد الحكمين أحوط نحو: أن يكون أحدهما وجوباً والآخر ندباً".[١]

وقال العز بن عبدالسلام: "الضرب الثاني: ما يجب من الاحتياط لكونه وسيلة إلى تحصيل ما تحقق تحريمه، فإذا دارت المصلحة بين الإيجاب والندب، فالاحتياط حملها على الإيجاب لما في ذلك من تحقق براءة الذمة، فإن كانت عند الله واجبة فقد حصل مصلحتها، وإن كانت مندوبة فقد حصل على مصلحة الندب وعلى ثواب نية الوجوب، فإن من هم بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة".[٢]

وقال ابن أمير الحاج: "والوجوب يرجح على ما سوى التحريم من الكراهة والندب والإباحة للاحتياط.... والكل من الكراهة والتحريم والوجوب والندب يرجح على الإباحة للاحتياط".[٣]

ووجه الاحتياط في تقديم الوجوب: أن في تركه عقاباً، وليس في المندوب والمكروه والمباح عذاب لا في الفعل ولا في الترك.[٤]

٢. أن يتعارض القول بالندب مع الإباحة.

وفي هذه الحالة يقدم الندب؛ لأنه أحوط.

---

(١) المعتمد (٢/٤٥٨).

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/١٧).

(٣) التقرير والتحبير (٣/٢٩).

(٤) انظر في المسألة: التحبير شرح التحرير (٨/٤١٨٦)، وحاشية العطار على جمع الجوامع (٢/٤١٣)، وإجابة السائل شرح بغية الأمل (١/٤٢٥، ٤٢٨).

قال ابن أمير الحاج: " "والكل " من الكراهة والتحريم والوجوب والندب يرجع على الإباحة؛ للاحتياط ".[1]

ووجه الاحتياط أن في فعل المندوب ثواباً. وليس في المباح ثواب لا في الفعل ولا في الترك.[2]

٣. أن يتعارض القول بالتحريم مع الوجوب.

وفي هذه الحالة اختلف العلماء:

فذهب الجمهور منهم إلى تقديم المحرم؛ لأنه أحوط، ولأن اعتناء الشرع بترك المنهيات أشد من اعتنائه بفعل المأمورات.

وقال بعضهم: يتساويان، ويطلب الترجيح من غيرهما؛ لأن في فعل المحرم عقاباً، وكذا في ترك الواجب عقاب فاستويا.

قال الإسنوي: " قوله: "ويعادل الموجب" يعني أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب، فإن ورد دليلان أحدهما يقتضي تحريم شيء والآخر يقتضي إيجابه، فيتعادلان أي: يتساويان حتى لا يعمل بأحدهما إلا بمرجح؛ لأن الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل، والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك، فيتساويان، أي: وإذا تساويا فيقدم الموجب على المبيح؛ لأن المحرم مقدم على المبيح كما تقدم، والمساوي للمقدم مقدم. والحكم بالتساوي هو رأي الإمام وأتباعه، وجزم الآمدي بترجيح المحرم لأن اعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح، وذكر ابن الحاجب نحوه أيضاً ".[3]

٤. أن يتعارض القول بالتحريم مع الندب، أو الإباحة، أو الكراهة.

وفي هذه الحالة يقدم المحرم على الصحيح؛ لأنه أحوط.

---

(١) التقرير والتحبير (٣/ ٢٩).

(٢) انظر المسألة في: تيسير التحرير (٣/ ١٥٨)، وشرح الكوكب المنير (٤/ ٦٨١-٦٨٢)، وحاشية العطار على جمع الجوامع (٢/ ٤١٣).

(٣) نهاية السول (٤/ ٥٠٣).

وانظر المسألة في: التحبير شرح التحرير (٨/ ٤١٨٥)، وشرح الكوكب المنير (٤/ ٦٨١)، والتقرير والتحبير (٣/ ٢٦-٢٧).

قال الجصاص: " ومما يدل على أن التحريم أولى لو تساوت الآيتان في إيجاب حكميهما: أن فعل المحظور يستحق به العقاب وترك المباح لا يستحق به العقاب، والاحتياط الامتناع مما لا يأمن استحقاق العقاب به، فهذه قضية واجبة في حكم العقل ".(١)

وقال أبو الحسين: " وأما الترجيح بما يرجع إلى الحكم فبأن يكون أحد الحكمين أحوط نحو أن يكون أحدهما وجوباً والآخر ندباً، أو بأن يكون أحدهما حظراً والآخر مباحاً فيكون الحظر أولى؛ لأنه أحوط ".(٢)

وقال الإسنوي: " الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على الإباحة، كما جزم به المصنف، واختاره ابن الحاجب، وكذلك الآمدي، ونقله عن أصحابنا، وعن الأكثرين.

وقيل: بترجيح الإباحة؛ لاعتضادها بالأصل، حكاه ابن الحاجب.

وقيل: يستويان، واختاره الغزالي، ولم يرجح الإمام شيئاً.

والمراد بالإباحة هنا: جواز فعل الترك، ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه؛ لأن التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب؛ ولأن الدليلين المذكورين في الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً.

واحتج القائلون بالتحريم بأمرين، أحدهما: قوله عليه الصلاة والسلام: (ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال).(٣)

الثاني: أن الاحتياط يقتضي الأخذ بالتحريم؛ لأن ذلك الفعل إن كان حراماً ففي ارتكابه ضرر، وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه ".(٤)

---

(١) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ١٦٥).

(٢) المعتمد (٢/ ٨٤٥).

(٣) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (٧/ ١٩٩) موقوفاً على ابن مسعود، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ١٦٩) وقال عنه: " رَوَاهُ جَابِرٌ الْجُعْفِيُّ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ. وَجَابِرٌ الْجُعْفِيُّ ضَعِيفٌ. وَالشَّعْبِيُّ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ مُنْقَطِعٌ ".

وقال عنه السخاوي في المقاصد الحسنة (٥٧٤): " قال البيهقي رواه جابر الجعفي عن الشعبي عن ابن مسعود وفيه ضعف وانقطاع، وقال الزين العراقي في تخريج منهاج الأصول: إنه لا أصل له، وكذا أدرجه ابن مفلح في أول كتابه في الأصول فيما لا أصل له ".

(٤) نهاية السول (٤/ ٥٠٢، ٥٠٣).

ومما يرجح الأخذ بالتحريم هنا أن عناية الشارع بدفع المفاسد أشد من عنايته بجلب المصالح بدليل قوله ﷺ: (... فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم).[1]

فقيد ﷺ الأمر بالاستطاعة، وجزم في النهي، ولم يعلقه على شيء، مما يدل على عنايته باجتنابه، وعدم التهاون فيه.[2]

٥. أن يتعارض القول بالكراهة مع الندب، أو الإباحة.

وفي هذه الحالة يرجح المكروه؛ لأنه أحوط.

قال المرداوي: " ويرجح – أيضاً – وجوب على ندب للاحتياط في العمل به، ويرجح أيضاً كراهة على ندب كما ذكرنا ".[3]

وقال ابن أمير الحاج: " والكراهة ترجح على الندب؛ لأنها أحوط، والكل من الكراهة والتحريم والوجوب والندب يرجح على الإباحة؛ للاحتياط ".[4]

ووجه تقديم المكروه كونه أحوط، ولأن الشارع كما سبق يعتني بترك المنهيات أشد من اعتنائه بفعل المأمورات.[5]

والخلاصة مما سبق يتضح: أن الأحكام التكليفية عندما يتعارض القول بها فإنها على الصحيح والراجح ترتب في التقديم حسب الآتي:

الأول: الحرام، والثاني: الواجب، والثالث: المكروه، والرابع: المندوب، والخامس: المباح.

---

(١) صحيح البخاري، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (١٣٨٩٠/١٣٩٠).

(٢) انظر المسألة في: اللمع مع تخريج أحاديثه للغماري (٢٤٢)، وروضة الناظر (١٠٣٥/٣)، وقواعد الأحكام في مصالح الأنام (١٧/٢)، والبحر المحيط (١٧٠/٦ـ١٧١)، والتحبير شرح التحرير (٤١٨٢/٨ـ٤١٨٤)، وشرح الكوكب المنير (٦٧٩/٤ـ٦٨١)، وتيسير التحرير (١٤٤/٣، ١٥٩)، والتقرير والتحبير (٢٦/٣ـ٢٧).

(٣) التحبير شرح التحرير (٤١٨٦/٨).

(٤) التقرير والتحبير (٢٩/٣).

(٥) انظر في المسألة: شرح الكوكب المنير (٦٨٢/٤)، وتيسير التحرير (١٥٩/٣)، وحاشية العطار على جمع الجوامع (٤١٣/٢).

المبحث السابع: هل يعد الاحتياط دليلاً؟:

قبل الحديث عن إمكانية اعتبار الاحتياط دليلاً يحسن التعرض للدليل ببيان معناه في اللغة والاصطلاح.

فالدليل لغة: اسم فاعل من دل يدل دلالة فهو دال، ودليل. والدليل: هو المرشد والكاشف.[١]

أما في الاصطلاح:

فجمهور الأصوليين على أن الدليل يشمل: القطعي والظني، وعرَّفوه بأنه: " ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ".[٢]

وخصه بعضهم بالقطعي ولذا عرفه بقوله: " وأما الدليل فهو: الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم ".[٣]

فعلى ما سبق هل يعد الاحتياط دليلاً، بحيث يصدق عليه أنه يتوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب؟.

لم اطلع من خلال بحثي على من خالف في كون الاحتياط دليلاً، وأنه يصح أن يطلق عليه اسم الدليل، وقد صرح بعض العلماء بذلك، وأشار البعض إليه.[٤]

فممن صرح بأن الاحتياط دليل:

١ـ الجصاص ـ رحمه الله ـ حيث قال: " وقد استدل بعض أهل العلم بأن قوله: " افعل " لو صلح للإيجاب والندب لكان المصير إلى جهة الإيجاب أولى؛ لما فيه الاحتياط والأخذ بالثقة، وهذا وإن كان استدلالاً من غير جهة اللفظ فإنه احتجاج صحيح في وجوب الأمر ".[٥]

---

(١) انظر: المصباح المنير، مادة: دلل (١٠٥).

(٢) مختصر ابن الحاجب مطبوع مع شرحه بيان المختصر (١/٣٤)، وانظر: الإحكام للآمدي (١/٢٧)، ورفع الحاجب (١/٢٥٢)، والبحر المحيط (١/٣٥)، والتقرير والتحبير (١/٦٨)، وإرشاد الفحول (١/٥٣).

(٣) المحصول للرازي (١/٨٨)، وانظر: الإحكام للآمدي (١/٢٨)، وبيان المختصر (١/٣٤)، وإرشاد الفحول (١/٥٣).

(٤) لا يعارض هذا ما ورد عن ابن حزم رحمه الله من قوله في الإحكام (٦/١٨٧): " ويقال لمن جعل الاحتياط أصلاً يحرم به ما لم يصح بالنص تحريمه أنه يلزمك أن تحرم كل مشتبه يباع في السوق مما يمكن أن يكون حراماً أو حلالاً... ".

فإنه قال ذلك في باب الرد على من يحرم بالاحتياط، وهذا لا يلزم منه نفي كونه دليلاً، بدليل أنه قال في موضع آخر (١/٥٠): " وليس الاحتياط واجباً في الدين ولكنه حسن، ولا يحل أن يقضى به على أحد، ولا أن يلزم أحداً، لكن يندب إليه؛ لأن الله تعالى لم يوجب الحكم به ".

فكون الاحتياط لا يوجب ولا يحرم به لا ينفي دليليته؛ لأن الدليل فائدته أعم من التحريم والإيجاب.

(٥) الفصول في الأصول (١/٢٩١).

٢. شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - حيث قال: " وبهذا الدليل رجح عامة العلماء الدليل الحاظر على الدليل المبيح، وسلك كثير من الفقهاء دليل الاحتياط في كثير من الأحكام بناء على هذا، وأما الاحتياط في الفعل فكالمجمع على حسنه بين العقلاء في الجملة. فإذا كان خوفه من الخطأ بنفي اعتقاد الوعيد مقابلاً لخوفه من الخطأ في عدم هذا الاعتقاد: بقي الدليل الموجب لاعتقاده والنجاة الحاصلة في اعتقاده دليلين سالمين عن المعارض ".(١)

٣ـ ابن السبكي حيث قال: " وأحسن من دليل الاحتياط في الدلالة على أن الأمر يقتضي الفور أن تقول: من توجه الأمر المطلق نحوه فقد تحققنا وجوب الفعل عليه وشككنا هل يخرج من العهدة بالتراخي؟ مع القطع بأنه يخرج عنها بالمبادرة...".(٢)

٤. ابن الهمام وابن أمير الحاج وابن أمير بادشاه حيث قال ابن أمير الحاج شرحاً على التحرير لابن الهمام: " ...الباب الثاني من المقالة الثانية في أحوال الموضوع في أدلة الأحكام الشرعية "أدلة الأحكام" الشرعية "الكتاب والسنة والإجماع والقياس" بحكم الاستقراء، وقد يوجه بأن الدليل الشرعي إما وحي أو غيره، والوحي إما متلو فهو الكتاب، أو غير متلو فهو السنة، وغير الوحي إما قول كل الأمة من عصر فهو الإجماع، وإلا فالقياس.

أو أن الدليل إما واصل إلينا عن النبي ﷺ أو عن غيره، والأول إما متلو وهو الكتاب، أو غير متلو وهو السنة، ويندرج فيها قوله ﷺوفعله وتقريره. والثاني إما واصل عن معصوم عن خطأ وهو الإجماع، أو عن غير معصوم وهو القياس.

"ومنع الحصر بقول الصحابي على قول الحنفية، وشرع من قبلنا، والاحتياط، والاستصحاب والتعامل مردود بردها " أي هذه الأربعة الأخيرة " إلى أحدها " أي الأربعة الأولى " معيناً " كقول الصحابي فإنه مردود إلى السنة، وشرع من قبلنا فإنه مردود إلى الكتاب إذا قصه الله تعالى من غير إنكار، وإلى السنة إذا قصه النبي ﷺ كذلك.

والتعامل فإنه مردود إلى الإجماع " ومختلفاً في الاحتياط والاستصحاب " كما سيأتي في خاتمة هذه المقالة إن شاء الله تعالى ".(٣)

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٠/٢٦٢).

(٢) الإبهاج (٢/٦٦).

(٣) التقرير والتحبير (٢/٢٧٣)، وانظر: تيسير التحرير (٣/٢)، والتحرير لابن الهمام معهما.

وممن أشار إلى أن الاحتياط دليل:

١. الجصاص حيث قال: " واعتبار الاحتياط والأخذ بالثقة أصل كبير من أصول الفقه قد استعمله الفقهاء كلهم. وهو في العقل كذلك أيضاً؛ لأن من قيل له: إن في طريقك سبعاً أو لصوصاً كان الواجب عليه الأخذ بالحزم وترك الإقدام على سلوكها حتى يتبين أمرها ".(١)

٢. السرخسي حيث قال: " والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع ".(٢)

٣ـ الرازي حيث قال: " فإن هاهنا طرقاً أخرى سوى القياس كالتمسك بالمصالح المرسلة، والتمسك بطريقة الاحتياط في تنزيل اللفظ على أكثر مفهوماته، أو أقل مفهوماته، أو قول الشارع: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب، وبالجملة فلابد من دليل على الحصر ".(٣)

٤. الشاطبي حيث قال: " والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة ".(٤)

فالجصاص والسرخسي رحمهما الله جعلا الاحتياط من أصول الشرع، ومعلوم أن من اطلاقات الأصل: الدليل، بل هو المتعين عند الإطلاق في أصول الفقه.

والرازي جعل التمسك بالاحتياط طريقاً، وقرن ذلك بما هو معتبر من الأدلة.

والشاطبي رحمه الله بين أن الشريعة مبنية على الاحتياط والبناء في الشريعة لا يكون إلا على دليل.

والخلاصة مما سبق يتبين أن العلماء يعتبرون الاحتياط دليلاً، وهو في الحقيقة كذلك لما يأتي:

١. ورود الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة والتي تدل على حجية الاحتياط، وتحث على الرجوع إليه في محله.(٥)

---

(١) الفصول في الأصول (٢٩٢/١).

(٢) أصول السرخسي (٢٣/٢).

(٣) المحصول للرازي (٥/٤٣-٤٤).

(٤) الموافقات (٢٧٦/٢).

(٥) انظر: حجية الاحتياط وحكم الأخذ به في المبحث الخامس من هذا البحث.

٢. أن المعنى الاصطلاحي للدليل متحقق في الاحتياط، فإن صحيح النظر فيه يؤدي إلى المطلوب.

٣. ما سبق من تصريح العلماء وإشارتهم إلى أن الاحتياط دليل من الأدلة.

* * *

المبحث الثامن: الموقف من دليل الاحتياط مع الأدلة الأخرى:

لورود الاحتياط مع الأدلة ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يأتي موافقاً لأدلة لا معارض لها فيكون المقتضى والمدلول واحداً.

وفي هذه الحالة يكون الاحتياط معتبراً، واعتباره من موافقته للدليل. ومن أمثلة ذلك:

١ـ ندب غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء من نوم الليل احتياطاً وهذا موافق لحديث أبي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاَثًا، فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ).[1]

٢. إيجاب صوم رمضان بشهادة واحد احتياطاً، وهذا موافق لما ورد عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: (تراءى الناس الهلال فأخبرت رسول الله ﷺ أني رأيته فصام وأمر الناس بصيامه).[2]

٣. إيجاب صوم يوم الثلاثين من رمضان إذا حال دون رؤية الهلال غيم احتياطاً. وهذا موافق لحديث أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (إِذَا رَأَيْتُمُ الْهِلاَلَ فَصُومُوا، وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَصُومُوا ثَلاَثِينَ يَوْمًا).[3]

الحالة الثانية: أن يأتي مخالفاً لأدلة لا معارض لها ولا شبهة فيها فيكون المقتضى والمدلول مختلفاً.

وفي هذه الحالة لا ينظر إلى الاحتياط ولا يعتبر، بل قد شنع بعض العلماء على من يقول به؛ لما فيه من الوسوسة.

يقول ابن حزم: " وأيضاً فإن رسول الله ﷺ أمر من توهم أنه أحدث ألا يلتفت إلى ذلك، وأن يتمادى في صلاته، وعلى حكم طهارته. هذا في الصلاة التي هي أوكد الشرائع ـ حتى يسمع صوتاً أو يشم رائحة، فلو كان الحكم الاحتياط حقاً لكانت الصلاة أولى ما احتيط

---

(١) صحيح البخاري، باب: الاستجمار وتراً (١/٥٢)، وصحيح مسلم مع شرح النووي، باب: كراهة غمس المتوضئ يده المشكوك في نجاستها في الإناء (٣/١٧٨).

(٢) صحيح ابن حبان، باب: رؤية الهلال (٨/٢٣١)، وسنن أبي داود، باب: في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان (٢/٧١٥).

قال عنه الحاكم في المستدرك (١/٥٨٥): " صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ".

وصححه الألباني في إرواء الغليل (٤/١٦).

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووي، باب: وجوب صيام رمضان برؤية الهلال (٧/١٩٣).

لها، ولكن الله تعالى لم يجعل لغير اليقين حكماً فوجب بما ذكرنا أن كل ما تيقن تحريمه فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وكل ما تيقن تحليله فلا سبيل أن ينتقل إلى التحريم إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وبطل الحكم باحتياط ".[1]

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " فإن الاحتياط إنما يشرع إذا لم تتبين سنة رسول الله ﷺ فإذا تبينت السنة فاتباعها أولى ".[2]

ويقول ابن القيم: " وينبغي أن يعلم أن الاحتياط الذي ينفع صاحبه ويثيبه الله عليه: الاحتياط في موافقة السنة وترك مخالفتها، فالاحتياط كل الاحتياط في ذلك وإلا فما احتاط لنفسه من خرج عن السنة، بل ترك حقيقة الاحتياط في ذلك ".[3]

ولهذه الحالة أمثلة منها:

١ـ احتياط من تيقن الطهارة وشك في الحدث وهو في الصلاة بأن يقطع صلاته ليتطهر، فهذا مخالف لحديث عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ: أَنَّهُ شَكَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الرَّجُلُ الَّذِي يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ: (لَا يَنْفَتِلْ، أَوْ لَا يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا).[4]

ولذا فهذا الاحتياط باطل لا عبرة به.

٢. الاحتياط لرمضان بصيام يوم الشك، وهذا مخالف لحديث أبي هريرة ﷺأن النبي ﷺ قال: (لَا يَتَقَدَّمَنَّ أَحَدُكُمْ رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلٌ كَانَ يَصُومُ صَوْمَهُ فَلْيَصُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ).[5]

ولما ورد عن عمار ﷺ أنه قال: (من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم ﷺ).[6]

---

(١) الإحكام لابن حزم (٦/ ١٩٠،١٩١).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٦/ ٥٤).

(٣) إغاثة اللهفان (١/ ١٦٢).

(٤) صحيح البخاري، كتاب: الوضوء، باب: من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن (٥٢)، وصحيح مسلم مع شرح النووي (٤/ ٤٩،٥١).

(٥) صحيح البخاري، بَاب: لَا يَتَقَدَّمُ رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ وَلَا يَوْمَيْنِ (٣٦٣).

(٦) صحيح ابن حبان، فصل: في صوم يوم الشك (٥/ ٢٤٢)، وصحيح ابن خزيمة، باب: الزجر عن صوم اليوم الذي يشك فيه أمن رمضان أم من شعبان (٣/ ٢٠٤،٢٠٥)، وسنن الترمذي، باب: ما جاء في كراهية صوم يوم الشك (٣/ ٧٠)، وسنن النسائي، باب: صيام يوم الشك (٤/ ١٥٣).

وقال عنه الترمذي (٤/ ٣٢٦): " حديث حسن صحيح "، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٤/ ١٢٥).

٣ـ الحكم بأن المتوفى عنها الحامل تعتد بأبعد الأجلين من عدة الوفاة، أو عدة الحمل جمعاً لها بين مدلولي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]. وقوله: ﴿وَٱلَّـٰٓئِي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَـٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤].

فهذا احتياط غير معتبر لمخالفته لما ورد عن أمِّ سَلَمَةَ ـ رضي الله عنها ـ: (أَنَّ امْرَأَةً مِنْ أَسْلَمَ يُقَالُ لَهَا سُبَيْعَةُ كَانَتْ تَحْتَ زَوْجِهَا[١] تُوُفِّيَ عَنْهَا وَهِيَ حُبْلَى، فَخَطَبَهَا أَبُو السَّنَابِلِ بْنُ بَعْكَكٍ فَأَبَتْ أَنْ تَنْكِحَهُ، فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا يَصْلُحُ أَنْ تَنْكِحِيهِ حَتَّى تَعْتَدِّي آخِرَ الْأَجَلَيْنِ، فَمَكَثَتْ قَرِيبًا مِنْ عَشْرِ لَيَالٍ ثُمَّ جَاءَتْ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: انْكِحِي).[٢]

الحالة الثالثة: أن يأتي موافقاً لأدلة لها ما يعارضها من الأدلة الأخرى.

وفي هذه الحالة يعتبر الاحتياط مرجحاً، وقد نص عليه كثير من الأصوليين في أبواب التعارض والترجيح، ومن أقوالهم في ذلك:

١. قول الجصاص: "يَحْتَجُّ أَيْضًا: بِوُجُوبِ اسْتِعْمَالِ خَبَرِ الْحَظْرِ دُونَ الْإِبَاحَةِ فِي الْفَصْلِ الْمُتَقَدِّمِ إذَا وَرَدَا عَلَى الْجِهَةِ الَّتِي وَصَفْنَا، بِأَنَّ تَرْكَ الْمُبَاحِ لَا يُسْتَحَقُّ عَلَيْهِ الْعِقَابُ، وَفِعْلُ الْمَحْظُورِ يُسْتَحَقُّ عَلَيْهِ الْعِقَابُ، فَالِاحْتِيَاطُ عِنْدَ الشَّكِّ اجْتِنَابُهُ وَالِامْتِنَاعُ مِنْ مُوَافَقَتِهِ".[٣]

٢. قول أبي الحسين: "وأما الترجيح بما يرجع إلى الحكم فبأن يكون أحد الحكمين أحوط نحو: أن يكون أحدهما وجوباً والآخر ندباً، أو بأن يكون أحدهما حظراً والآخر مباحاً، فيكون الحظر أولى؛ لأنه أحوط".[٤]

٣. قول السرخسي: "وأما نسخ حكم الحظر بالإباحة فمحتمل، فبالاحتمال لا يثبت النسخ، ولأن النص الموجب للحظر فيه زيادة حكم وهو نيل الثواب بالانتهاء عنه، واستحقاق العقاب بالإقدام عليه، وذلك ينعدم في النص الموجب للإباحة، فكان تمام الاحتياط في إثبات التاريخ بينهما على أن يكون الموجب للحظر متأخراً، والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع".[٥]

---

(١) وهو سعد بن خولة من بني عامر بن لؤي.

انظر: فتح الباري (٥٨٤/٩).

(٢) صحيح البخاري، كتاب: الطلاق، باب: ﴿وَأُوْلَـٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (١٠٥٣).

(٣) الفصول في الأصول (٤٢٦/١).

(٤) المعتمد ٤٥٨/٢).

(٥) أصول السرخسي (٢٣/٢).

٤. قول ابن السمعاني: " والتاسع[1]: أن يكون فى أحدهما احتياط لا يوجد فى الآخر، فيكون الأحوط أولى، لأن الأحوط أسلم للدين.

والعاشر: أن يكون أحدهما يقتضى الحظر والآخر يقتضى الإباحة. ففيه وجهان:

أحدهما: أنهما سواء، لأنهما حكمان شرعيان.

والوجه الآخر وهو الأصح: أن الذى يقتضى الحظر أولى، لأنه أحوط ".[2]

٥. قول ابن قدامة " قال القاضي: وإذا تعارض الحاظر والمبيح قدم الحاظر، لأنه أحوط ".[3]

إلى غير ذلك من أقوالهم التي تدل على أهمية الاحتياط في الترجيح بين الأدلة المتعارضة.[4]

* * *

(١) أي من المرجحات بين الأخبار المتعارضة من ناحية المتن.

(٢) قواطع الأدلة في الأصول (١/٤٠٨)، وانظر نظيره في اللمع مع تخريج أحاديثه للغماري (٢٤٢).

(٣) روضة الناظر (٣/١٠٣٥).

(٤) انظر زيادة على ما سبق: نهاية السول (٤/٥٠٢، ٥٠٣)، والبحر المحيط (٦/١٧٠)، والتحبير شرح التحرير (٨/٤١٨٢)، والتقرير والتحبير (٣/١٣، ٢٠)، وتيسير التحرير (٣/١٤٤، ١٥٩)، و إجابة السائل شرح بغية الآمل (٤٢٥، ٤٢٨).

الفصل الثاني: الاستدلال بالاحتياط في مسائل الأمر والنهي

المبحث الأول: الاستدلال بالاحتياط في مسائل الأمر

المطلب الأول: دلالة الأمر على الوجوب

تحرير محل النزاع:

ترد صيغة الأمر لمعان متعددة أوصلها بعض الأصوليين إلى أكثر من ثلاثين معنى، ومن هذه المعاني: الإيجاب، والندب، والإباحة، والتأديب، والإرشاد، والامتنان، والإكرام، والتهديد، والتعجيز، والدعاء، والتمني، وغيرها.[١]

وقد اتفق الأصوليون على أنها ليست حقيقة في كل هذه المعاني؛ وذلك لأن بعضها غير مستفاد من مجرد الصيغة، وإنما مما يحتف بها من القرائن.[٢]

كما اتفقوا على أنه إذا احتفت بها قرينة تحدد المعنى المراد منها فإنها تحمل على ما تدل عليه تلك القرينة.

قال الإسنوي: "...لكنّ الصيغة تفيد الوجوب إجماعاً عند انضمام قرينة إليها".[٣]

وقال الطوفي: " اعلم أن الأمر يكون مقترناً أو مجرداً، فإن كان مقترناً بقرينة تدل على أن المراد به الوجوب، أو الندب، أو الإباحة حُمل على ما دلت عليه القرينة".[٤]

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "... وإن كان بعض الناس يُنازع في الأمر المطلق: هل يفيد الإيجاب أم لا ؟، فَلَم ينازع في أنه إذا بيَّن في الأمر أنه للإيجاب يجب طاعته، ولا أنه إذا صرَّح ابتداءً بالإيجاب تجب طاعته، ولكن نزاعهم في مراده بالأمر المطلق: هل يُعلم به أنه أراد به الإيجاب".[٥]

---

(١) انظر هذه المعاني وأمثلتها في: المستصفى (٢٠٤ـ٢٠٥)، والمحصول للرازي (٢/ ٣٩ـ٤١)، وروضة الناظر (٢/ ٥٩٧ـ ٥٩٩)، ونهاية الوصول (٣/ ٨٤٦ـ٨٥١)، وكشف الأسرار للبخاري (١/ ٢٥٤ـ٢٥٥)، والبحر المحيط (٢/ ٣٥٧ـ ٣٦٦)، وشرح الكوكب المنير (٣/ ١٧ـ٣٨).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٢/ ٤١)، ونهاية الوصول (٣/ ٨٥٢)، وكشف الأسرار للبخاري (١/ ٢٥٥)، والإبهاج (٢/ ٢٢)، ونهاية السول (٢/ ٢٥١)، والبحر المحيط (٢/ ٣٦٤).

(٣) نهاية السول (١/ ٢٥٥).

(٤) شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٦٥).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥ـ٤٥).

وإذا تمهد ذلك فإن موضع النزاع هو: في دلالة الأمر المجرد عن القرائن: أهو حقيقة في الوجوب، أم الندب، أم الإباحة، أم هو مشترك بينها فيتوقف فيه حتى يتبين المراد منه بالقرائن؟. خلاف بين العلماء.[1]

الأقوال في المسألة:

القول الأول: أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب، مجاز فيما عداه، فتحمل عليه بلا قرينة، ولا تصرف إلى غيره إلا بها، وهذا قول جمهور أهل العلم من الفقهاء والأصوليين، وبه قال بعض المعتزلة.[2]

القول الثاني: أن صيغة الأمر حقيقة في الندب، مجاز فيما عداه، فتحمل عليه بلا قرينة، ولا تصرف إلى غيره إلا بها، وهذا قول كثير من المعتزلة [3]، وبعض المالكية [4]، وبعض الفقهاء.[5]

القول الثالث: أن صيغة الأمر حقيقة في الإباحة، مجاز فيما عداها، فتحمل عليها بلا قرينة، ولا تصرف إلى غيرها إلا بها، وهذا القول يذكره كثير من الأصوليين من غير نسبة.[6]

ونسبه الجويني إلى بعض المعتزلة.[7]

---

(١) هذه أشهر الأقوال في المسألة، وإن كان هناك غيرها، لكنها بعيدة، وهي لا تتعلق بموضوع البحث، ويمكن مطالعتها من خلال ما يذكر من مراجع.

(٢) انظر: الفصول في الأصول (٢٨٣/١)، والمعتمد (٥٠/١)، والإحكام لابن حزم (٢٧٥/١)، والعدة (٢٢٤/١)، وإحكام الفصول (٢٠١/١)، وقواطع الأدلة (٥٤/١)، وأصول السرخسي (٣٤/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٤٥/١)، والواضح (٤٩٠/٢)، والوصول إلى الأصول (١٣٣/١)، والمحصول للرازي (٤٤/٢)، وروضة الناظر (٦٠٤/٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٠٣)، والبحر المحيط (٣٦٥/٢)، وشرح الكوكب (٣٩/٣).

(٣) انظر: المغني لعبد الجبار (١١١/١٧و١١٤و١١٦)، والمعتمد (٥٠/١)، والعدة (٢٢٩/١)، والبرهان (١٥٨/١)، والتلخيص (٢٦٢/١)، وقواطع الأدلة (٥٤/١)، والمستصفى (٢٠٧)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٤٧/١)، والواضح (٤٩١/٢)، والوصول إلى الأصول (١٣٤/١)، والإحكام للآمدي (١٦٢/٢)، وشرح مختصر الروضة (٣٦٥/٢)، والبحر المحيط (٣٦٧/٢)، وتيسير التحرير (٣٤١/١).

(٤) انظر: الإشارة (٣٣٢)، وإحكام الفصول (٢٠٤/١).

(٥) انظر: قواطع الأدلة (٥٤/١)، والمستصفى (٢٠٧)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٤٧/١)، والواضح (٤٩١/٢)، والإحكام للآمدي (١٦٢/٢)، والبحر المحيط (٣٦٧/٢، ٣٦٨).

(٦) انظر: المعتمد (٥١/١)، والعدة (٢٢٩/١)، وقواطع الأدلة (٥٤/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٤٧/١)، والمحصول لابن العربي (٥٦)، وشرح مختصر الروضة (٣٦٦/٢).

(٧) انظر: البرهان (١٥٨/١)، والتلخيص (٢٦٣/١).

ويظهر لي: أن نسبته إليهم إنما هي من قبيل التخريج، ويدل على ذلك قول الباقلاني في دلالة الأمر المجرد في كتابه التقريب والإرشاد (٢٦/٢): "فقال بعضهم: إنه وضع فيها لإطلاق المأمور به والإذن فيه، وهذا قول كثير ممن زعم أن المباح مأمور به".

بينما نسبه بعض الحنفية إلى بعض أصحاب الإمام مالك.[1]

القول الرابع: التوقف في دلالته حتى يأتي ما يبين المراد منه، وهذا قول أبي الحسن الأشعري، وبعض أصحابه.[2]

الاستدلال بالاحتياط على دلالة الأمر:

استدل القائلون بدلالة الأمر على الوجوب بدليل الاحتياط، وقد قرر عدد من الأصوليين هذا الدليل، ومن أقوالهم في ذلك:

١. قول الجصاص: "وقد استدل بعض أهل العلم بأن قوله: "افعل" لو صلح للإيجاب والندب لكان المصير إلى جهة الإيجاب أولى؛ لما فيه الاحتياط، والأخذ بالثقة، وهذا وإن كان استدلالاً من غير جهة اللفظ فإنه احتجاج صحيح في وجوب الأمر، كما قال النبي ﷺ: (الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور متشابهات). (فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك). وقال: (إن لكل ملك حمى، وإن حمى الله تعالى محارمه، ومن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه) فأمر ﷺ بالاحتياط والأخذ بالثقة فيما يحتمل وجهين".[3]

٢. قول أبي الحسين: "دليل آخر: الأمر إذا حمل على الوجوب كان أحوط، والأخذ بالأحوط واجب، ألا ترى أنا إذا حملناه على الوجوب لم يخل المأمور به: إما أن يكون واجباً أو ندباً، فإن كان ندباً لم يضرنا فعله بل ينفعنا، وإن كان واجباً أمنا الضرر بفعله، وإذا حملناه على الندب لم نأمن أن يكون واجباً فنستضر بتركه".[4]

=ومعلوم أن القائل: بأن المباح مأمور به هو الكعبي من المعتزلة وأتباعه، فإذا كان المباح مأموراً به فإنه يحمل عليه الأمر المطلق؛ لأنه أقل درجات الأمر فيكون متيقناً.

والمعتزلة ينسبون إلى علمائهم القولين الأولين، فبعضهم على القول بالوجوب، وجمهورهم على القول بالندب، أما القول بالإباحة فلم ينسبوه لأحد منهم.

انظر: المغني لعبدالجبار (١٧/١١١و١١٤و١١٦)، والمعتمد (١/٥٠).

(١) انظر: أصول السرخسي (١/٣٤)، وكشف الأسرار للنسفي (١/٥٣)، وكشف الأسرار للبخاري (١/٢٥٦)، وفتح الغفار (٣٩).

وهذا القول لم أجده في كتب المالكية، وجمهورهم على القول بالوجوب.

وذهب بعضهم إلى القول بالندب، هذا ما تصرح به كتبهم، أما القول بالإباحة فلم ينسبه أحد منهم إلى علمائهم.

(٢) انظر: العدة (١/٢٢٩)، والبرهان (١/١٥٩)، والتلخيص (١/٢٦١)، والمستصفى (٢٠٦)، والتمهيد لأبي الخطاب (١/١٤٧)، والواضح (٢/٤٩٠)، والمحصول لابن العربي (٥٦)، والإحكام للآمدي (٢/١٦٣).

(٣) الفصول في الأصول (١/٢٩١، ٢٩٢)، والأحاديث سبق تخريجها.

(٤) المعتمد (١/٥٩، ٦٠).

٣. قول السرخسي: " فالقول: بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب وفيه معنى الاحتياط من كل وجه أولى ".[1]

٤. قول الآمدي: " وأيضاً: فإن حمل الأمر على الوجوب أحوط للمكلف؛ لأنه إن كان للوجوب فقد حصل المقصود الراجح، وأمنا من ضرر تركه.

وإن كان للندب فحمله على الوجوب يكون أيضاً نافعا غير مضر، ولو حملناه على الندب لم نأمن من الضرر بتقدير كونه واجباً لفوات المقصود الراجح ".[2]

الموقف من هذا الدليل:

ناقش جمع من الأصوليين هذا الدليل، ومما ذكروه في ذلك:

١. قول الجصاص: " فإن قال قائل: اعتبار الاحتياط في إيجاب الأمر هو ترك الاحتياط؛ من قِبل أنه إن لم يكن مراد الله تعالى الإيجاب واعتقدنا فيه الوجوب فقد أقدمنا على ما لا يجوز الاقدام عليه من اعتقادنا الشيء على خلاف ما هو عليه ".[3]

وقد ذكر ذلك أبو الحسين أيضاً.[4]

وأجاب الجصاص عن هذا الاعتراض فقال: " قيل له: ليس هذا كما ظننت لأنا لم نكلف في هذه الحال غير الاحتياط، والأخذ بالحزم، فقد تيقنا متى فعلنا ذلك أنا غير معتقدين للشيء على خلاف ما هو عليه.

ألا ترى أن النبي ﷺ لم يعتبر ذلك حين قال: (فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك) وعلتك قائمة فيه؛ لأنك لا تأمن أن تدعه على أن عليه تركه وليس عليه تركه في الحقيقة.

وقال عليه السلام للرجل الذي أخبرته امرأة سوداء أنها أرضعته وزوجته: (دعها عنك) فقال: يا رسول الله إنها سوداء - يعني المخبرة -؟. فقال عليه السلام: (كيف وقد قيل؟، دعها عنك)، فأمر بالاحتياط والأخذ بالحزم والثقة مع عدم العلم بصحة خبرها، واعتبار الاحتياط والأخذ بالثقة أصل كبير من أصول الفقه، قد استعمله الفقهاء كلهم، وهو في العقل كذلك أيضاً؛ لأن من قيل له: إن في طريقك سبعاً أو لصوصاً كان الواجب عليه الأخذ بالحزم وترك الإقدام على سلوكها حتى يتبين أمرها ".[5]

---

(١) أصول السرخسي (٣٦/١).

(٢) الإحكام للآمدي (١٦٧/٢).

(٣) الفصول في الأصول (٢٩٢/١).

(٤) المعتمد (٦٠/١).

(٥) الفصول في الأصول (٢٩٢/١). والأحاديث المذكورة سبق تخريجها.

ثم إن احتمال الخطأ في الاعتقاد قائم في الطرفين، ويزيد معتقد الندب احتمال الخطأ في العمل فيما لو ترك الفعل وهو واجب اعتقاداً منه بأنه مندوب، فحصل منه خطآن خطأ الاعتقاد وخطأ ترك الفعل.

بينما معتقد الوجوب لا يتصور منه إلا خطأ الاعتقاد؛ لأنه لن يترك الفعل، ولا شك أن ما كان أقل خطأ أولى بالاعتبار.[1]

٢ـ قول الآمدي: " قولهم: إن حمل الطلب على الوجوب أحوط للمكلف على ما ذكروه، فهو معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الإضرار اللازم من الفعل الشاق بتقدير فعله، والعقاب بتقدير تركه، ولما فيه من مخالفة النفي الأصلي بما اختص به الوجوب من زيادة الذم والوصف بالعصيان بخلاف المندوب، كيف وإن المكلف إذا نظر وظهر له أن الأمر للندب فقد أمن من الضرر، وحصل مقصود الأمر؟ ".[2]

ويمكن أن يجاب عن ذلك:

بأن الإضرار الحقيقي إنما يحصل عندما نعتقده مندوباً ثم يكون واجباً، إذ إن هذا الاعتقاد سيجعل المكلف يترك الفعل ولو في بعض الأحيان، فيكون قد ترك واجباً بسبب هذا الاعتقاد الذي أخطأ فيه.

وأما النفي الأصلي فليس هذا موضعه، إنما النفي فيما لم يأت فيه أمر من الشارع، وهنا قد جاء الأمر.

وأما إذا نظر المكلف وظهر له أن هذا الأمر يفيد الندب فهذا ليس من موطن النزاع؛ إذ النزاع فيما لم يظهر فيه ذلك، فهو في الأمر المطلق.

* * *

---

(١) انظر: نفائس الأصول (١٣١/٢).

(٢) الإحكام للآمدي (١٧٢/٢).

المطلب الثاني: دلالة الأمر على الفور

المراد بذلك: أن الأمر المطلق هل يدل على طلب الامتثال فوراً - أي في أول أوقات الإمكان - أو أنه يجوز تأخير الفعل، ولا يأثم المؤخر؟.[1]

تحرير محل النزاع.

اتفق العلماء على أن الأمر المقيد بوقت لا يتسع إلا له أنه على الفور، وذلك كالإيمان بالله فإنه مطلوب على الفور، لأن الإيمان يستغرق جميع وقت الإنسان، ولا يجوز له أن يبقى غير مؤمن ولو للحظة واحدة، وكذلك صوم شهر رمضان فإن وقته محدد لا يمكن تقديمه ولا تأخيره.[2]

كما اتفق العلماء على أن الأمر المقترن بقرينة تدل على الفور أو التراخي أنه يحمل على ما دلت عليه القرينة.[3]

واتفقوا أيضاً على أن المبادر لامتثال الأمر المطلق يعد ممتثلاً، وتبرأ ذمته منه.[4]

إذاً محل النزاع في: الأمر المطلق هل يدل على الفور بطلب الامتثال في أول أوقات الإمكان، أو لا يدل على ذلك فيجوز للمكلف التأخير؟.[5]

---

(١) انظر: البرهان (١/١٦٨)، وأصول السرخسي (١/٤٤)، والإحكام للآمدي (٢/١٨٤)، وشرح مختصر الروضة (٢/٣٨٧)، وكشف الأسرار للبخاري (١/٥٢٠)، والإبهاج (٢/٥٨)، والبحر المحيط (٢/٣٩٦).

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم (٣/٣١٤)، واللمع مع تخريج أحاديثه (٧١)، وإجابة السائل (٢٨٢)، وأصول الفقه لمحمد أبي النور (٢/٣٥٣)، وإتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر (٥/٣٠٢).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١/٤٥)، والإحكام لابن حزم (٣/٣١٣)، وشرح مختصر الروضة (٢/٣٨٦)، والبحر المحيط (٣/٣٩٦)، وإجابة السائل (٢٨٢).

(٤) انظر: الإحكام لابن حزم (٣/٣١٤)، والبرهان (١/١٦٨)، والمستصفى (٢١٥)، وشرح مختصر الروضة (٢/٣٨٧)، وكشف الأسرار للبخاري (١/٥٢٠).

(٥) انظر: أصول الجصاص (١/٢٩٥)، و التقريب والإرشاد (٢/٢٠٨)، والإحكام لابن حزم (٣/٣١٣)، واللمع مع تخريج أحاديثه (٧١)، وإحكام الفصول (١/٢١٨)، وأصول السرخسي (١/٤٤)، والتمهيد لأبي الخطاب (١/٢١٥)، والإحكام للآمدي (٢/١٨٤)، وشرح مختصر الروضة (٢/٣٨٦)، ونهاية السول (٢/٢٨٦)، وكشف الأسرار للبخاري (١/٥٢٠)، والبحر المحيط (٢/٣٩٦).

الأقوال في المسألة:

القول الأول: أن الأمر المطلق يقتضي الفور، وبه قال بعض الحنفية [1]، والمالكية [2]، والشافعية [3]، وعامة الحنابلة [4]، وهو مذهب الظاهرية.[5]

القول الثاني: أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور ولا يمنعه، فيجوز للمكلف أن يفعل في أول الوقت، ويجوز له التأخير عنه، وهذا مذهب جمهور الحنفية [6]، وبعض المالكية [7]، ومعظم الشافعية.[8]

القول الثالث: التوقف في الأمر المطلق فلا يحمل على فور، ولا على تراخ إلا بدليل، وهذا قول الواقفية [9]، ونُسب إلى الأشاعرة.[10]

وقد اختاره إمام الحرمين[11]، و الغزالي في المنخول.[12]

- الاستدلال بالاحتياط لدلالة الأمر المطلق على الفور:

قرر عدد من الأصوليين دليل الاحتياط لمن قال: بأن الأمر المطلق يقتضي الفور، ومن ذلك:

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢٩٥/١)، وأصول السرخسي (٤٤/١)، وكشف الأسرار للبخاري (٥٢٠/١)، وفتح الغفار (٧٩)، وتيسير التحرير (٣٥٧/١)، وفواتح الرحموت (٤٢٦/١).

(٢) انظر: إحكام الفصول (٢١٨/١)، والإشارة (٣٣٤)، والمحصول لابن العربي (٥٩)، وشرح تنقيح الفصول (١٠٥).

(٣) انظر: التبصرة (٥٢)، واللمع مع تخريج أحاديثه (٧١)، والبرهان (١٦٨/١)، وقواطع الأدلة (٧٥/١)، والوصول إلى الأصول (١٤٨/١)، وتخريج الفروع للزنجاني (١٠٨)، والإبهاج (٥٨/٢)، والبحر المحيط (٣٩٦/٢).

(٤) انظر: العدة (٢٨١/١)، والتمهيد (٢١٥/١)، والواضح (١٦/٣)، وروضة الناظر (٦٢٣/٢)، وشرح مختصر الروضة (٣٨٦/٢-٣٨٧)، والتحبير شرح التحرير (٢٢٢٥/٥)، وشرح الكوكب المنير (٤٨/٣).

(٥) انظر: الإحكام لابن حزم (٣١٣/٣)، والبحر المحيط (٣٩٦/٢).

(٦) انظر: أصول الجصاص (٢٩٥/١)، وأصول السرخسي (٤٤/١)، وكشف الأسرار للبخاري (٥٢٠/١)، وفتح الغفار (٧٩)، وتيسير التحرير (٣٥٦/١)، وفواتح الرحموت (٤٢٥/١).

(٧) انظر: إحكام الفصول (٢١٨/١)، والإشارة (٣٣٣)، والمحصول لابن العربي (٥٩)، وشرح تنقيح الفصول (١٠٥).

(٨) انظر: البرهان (١٦٨/١)، والتبصرة (٥٢)، واللمع مع تخريج أحاديثه (٧١)، والتلخيص (٣٢٢/١-٣٢٣)، وقواطع الأدلة (٧٥/١)، والمستصفى (٢١٥)، والمحصول للرازي (١١٣/٢)، والإحكام للآمدي (١٨٤/٢)، والإبهاج (٥٨/٢)، والبحر المحيط (٣٩٦/٢).

(٩) انظر: البرهان (١٦٨/١)، والمستصفى (١٧٣/٢)، والمنخول (١١١)، والمحصول للرازي (١١٣/٢)، والإحكام للآمدي (١٨٤/٢)، والإبهاج (٥٩/٢).

(١٠) انظر: العدة (٢٨٢/١)، والمسودة (١٢٢/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٩/٣).

(١١) انظر: البرهان (١٦٨/١، ١٧٧).

(١٢) انظر: المنخول (١١٣).

١. قال أبو الحسين: " ومنها: قولهم: إن الأمر قد اقتضى الوجوب فحمله على وجوب الفعل في ثاني الأوقات أحوط ".[١]

٢ـ وقال أبو الخطاب: " دليل آخر: أن الأمر قد اقتضى الوجوب، فحمله على وجوب الفعل عقيبه أحوط، لأنه تبرأ ذمته مما وجب ولا يخاطر فيه ".[٢]

٣. وقال الرازي: " أجمعنا على أنه لو فعل عقيبه يقع الموقع ويخرج عن العهدة، وطريقة الاحتياط تقتضي وجوب الإتيان به على الفور لتحصيل الخروج عن العهدة بيقين ".[٣]

٤. وقال الآمدي: " الثاني: أن إجماع السلف منعقد على أن المبادر يخرج عن عهدة الأمر، ولا إجماع في المؤخر، فكان القول بالتعجيل أحوط وأولى ".[٤]

إلى غير ذلك من أقوالهم التي تدل على هذا المعنى.[٥]

الموقف من دليل الاحتياط:

أورد الأصوليون على دليل الاحتياط هذا جملة من المناقشات وهي:

١. أن الاحتياط لا يتعين بالحمل على الفور، وذلك لأن الاحتياط إنما يكون باتباع ما قرره الشارع من الفور أو التراخي، فإذا لم يتبين أحدهما فالحمل عليه بخصوصه يحتمل وقوعنا في الخطأ والجهل.[٦]

ويمكن أن يجاب عن ذلك: بأن الحمل على الفور مع الإطلاق وإن احتمل الخطأ إلا أن فيه مبادرة ومسارعة لفعل الخير الذي أمر به الشارع، وهذا خير من التأخير الذي لا تؤمن معه العاقبة، وهو لا يخلو من احتمال الخطأ المذكور.

٢. أن الاحتياط ينتقض بقوله: افعل أي وقت شئت، حيث لا يلزمه الفور.[٧]

---

(١) المعتمد (١/١١٧).

(٢) التمهيد (١/٢٢٢).

(٣) المحصول (٢/١١٩-١٢٠).

(٤) الإحكام للآمدي (٢/١٨٦).

(٥) انظر: نهاية الوصول (٣/٩٦٢)، وشرح مختصر الروضة (٢/٣٨٩) والإبهاج (٢/٦٤)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢٢٨)، وتيسير التحرير (١/٣٦٠)، والتقرير والتحبير (١/٣٧٨).

(٦) انظر: المعتمد (١/١١٧).

(٧) انظر: المحصول للرازي (٢/١٢١)، ونهاية الوصول (٣/٩٦٢)، والإبهاج (٢/٦٤).

وأجيب عن ذلك: بعدم تسليم النقض؛ وذلك لأن الكلام في الأمر المطلق المحتمل للفور، وهذا مقترن بما يجيز له التأخير.[1]

٣. أن الاحتياط ليس من أمارات الوضع، ولا من مقتضيات الوجوب، بل هو من باب الأصلح.[2]

وأجيب عن ذلك: بأن القائل به لا يجعله دليلاً يفيد الفور بحسب الوضع، وإنما بحسب الشرع.[3]

٤. " الاحتياط: إنما هو باتباع المكلف ما أوجبه ظنه، فإن ظن الفور وجب عليه اتباعه، وإن ظن التراخي وجب عليه اتباعه، وإلا فبتقدير أن يكون قد غلب على ظنه التراخي فالقول بوجوب التعجيل على خلاف ظنه يكون حراماً، وارتكاب المحرم يكون إضراراً، فلا يكون احتياطاً ".[4]

وأجاب عنه الهندي بقوله: " وهو أيضاً ضعيف:

أما أولاً: فلاقتضائه أن لا يكون طريقة الاحتياط جارية باستقلالها في شيء من الصور، وهو خلاف الإجماع.

وأما ثانياً: فلأنه لا يتأتى فيما لم يحصل الظن فيه بأحدهما، والخصم قد ينصبها دليلاً فيه ".[5]

ويمكن أن يجاب عنه أيضاً: بأنه كيف يغلب على ظنه التراخي مع إطلاق الأمر؟، فهذه الغلبة لا بد لها من مستند، وإذا وجد ذلك لم تكن المسألة من موطن الخلاف.

٥. أنه يترتب على إيجاب الفور بالاحتياط ضرر، والشريعة جاءت بدفع الضرر والحرج.[6]

وأجيب عن ذلك: بأن موضع وجوب الاحتياط فيما ليس فيه ضرر أو حرج، فإن وجد ذلك فلا احتياط، بل إعمال مبدأ التيسير والتسهيل.[7]

---

(١) انظر: نهاية الوصول (٩٦٣/٣)، والإبهاج (٦٤/٢).

(٢) انظر: نفائس الأصول (١٩١/٢)، ونهاية الوصول (٩٦٣/٣)، والإبهاج (٦٥/٢).

(٣) انظر: نهاية الوصول (٩٦٣/٣).

(٤) الإحكام للآمدي (١٩٠/٢).

(٥) نهاية الوصول (٩٦٣/٣).

(٦) انظر: المرجع السابق (٩٦٣/٣،٩٦٤).

(٧) انظر: رفع الحرج د. يعقوب الباحسين (١٢٥، ١٣٠)، ورفع الحرج د. صالح بن حميد (٢٤٠، ٢٤٦).

ومما سبق يتبين لي أن الخلاف بين العلماء إنما هو في الإلزام بالفور بناء على الاحتياط، أما كونه مندوباً إلى المسارعة بناء على ذلك فليس فيه خلاف، ويؤكد هذا اتفاقهم على أن المبادر لامتثال الأمر المطلق يعد ممتثلاً، وتبرأ ذمته منه.[1]

* * *

(١) انظر: الإحكام لابن حزم (٣/٣١٤)، والبرهان (١/١٦٨)، والمستصفى (٢١٥)، وشرح مختصر الروضة (٢/٣٨٧)، وكشف الأسرار للبخاري (١/٥٢٠).

المطلب الثالث: دلالة الأمر على التكرار

المراد بالتكرار: فعل الأمر مرة بعد أخرى حسب الاستطاعة.

تحرير محل النزاع:

- اتفق العلماء على أن الأمر المقيد بقرينة تدل على التكرار أنه يجب فيه التكرار، كأن يقول: " صل أبدا ".[1]

- كما اتفقوا على أن الأمر المقيد بما يدل على الفعل مرة واحدة أنه يحمل عليها.[2]

- كما اتفقوا أيضاً على أن المرة الواحدة لا بد منها، إذ لا وجود لماهية الأمر بدونها، فهي ضرورية للإتيان بالمأمور به.[3]

- أما موطن النزاع فهو في: الأمر المطلق – المجرد عن القرائن – هل يقتضي التكرار، أو لا يقتضيه؟.[4]

الأقوال في المسألة:

القول الأول: أن الأمر المطلق لا يدل على التكرار ولا على المرة، وإنما هو لمجرد طلب الماهية، والمرة الواحدة من ضروراته، وهو المختار عند متأخري الحنفية [5]، وهو قول بعض الشافعية.[6]

---

(١) انظر: اللمع مع تخريج أحاديثه (٦٩)، والإحكام للآمدي (١٧٤/٢)، وشرح مختصر الروضة (٣٧٥/٢)، والإبهاج (٤٨/٢)، ونهاية السول (٢٧٤/٢)، والبحر المحيط (٣٨٥/٢).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣٧٥/٢)، والإبهاج (٤٨/٢)، ونهاية السول (٢٧٤/٢)، والبحر المحيط (٣٨٥/٢).

(٣) انظر: التقريب والإرشاد (١٢١/٢)، والإحكام للآمدي (١٧٤/٢)، والإبهاج (٤٨/٢)، ونهاية السول (٢٧٤/٢ ـ ٢٧٥)، والبحر المحيط (٣٨٥/٢).

(٤) انظر: أصول الجصاص (٣١٤/١)، والتقريب والإرشاد (١٢١/٢)، واللمع مع تخريج أحاديثه (٦٩)، والإحكام للآمدي (١٧٣/٢)، ونهاية الوصول (٩٢٢/٣)، وشرح مختصر الروضة (٣٧٥/٢)، والإبهاج (٤٨/٢)، ونهاية السول (١٧٤/٢)، والبحر المحيط (٣٨٥/٢).

(٥) انظر: التحرير مطبوع مع شرحه تيسير التحرير (٣٥١/١)، وتيسير التحرير (٣٥١/١)، والتقرير والتحبير (١٧١/١)، وفواتح الرحموت (٤١٦/١).

(٦) انظر: المحصول للرازي (٩٨/٢)، والإحكام للآمدي (١٧٣/٢ـ١٧٤)، والإبهاج (٤٨/٢)، ونهاية السول (٢٧٤/٢ ـ ٢٧٥)، والبحر المحيط (٣٨٥/٢).

القول الثاني: أن الأمر المطلق يقتضي الفعل مرة واحدة، وهذا قول جمهور الأصوليين من الحنفية [1]، والمالكية [2]، والشافعية [3]، وبعض الحنابلة.[4]

وهو أيضاً مذهب الظاهرية [5]، وأكثر المعتزلة.[6]

القول الثالث: أن الأمر المطلق يقتضي التكرار، وهذا قول بعض المالكية [7]، وبعض الشافعية[8]، وهو قول الإمام أحمد[9]، وجمهور الحنابلة.[10]

القول الرابع: التوقف في دلالة الأمر المطلق من حيث التكرار وعدمه، وهو قول الواقفية[11]، ونسب إلى الأشعرية.[12]

الاستدلال بالاحتياط لدلالة الأمر على التكرار:

---

(١) انظر: أصول الجصاص (١/٣١٤)، وأصول البزدوي مطبوع مع شرحه كشف الأسرار للبخاري (١/٢٨٢،٢٨٤)، وأصول السرخسي (١/٣٨)، وكشف الأسرار للبخاري (١/٢٨٣).

(٢) انظر: إحكام الفصول (١/٢٠٧)، وشرح تنقيح الفصول (١٠٦).

(٣) انظر: اللمع مع تخريج أحاديثه (٦٩)، والتبصرة (٤١)، وقواطع الأدلة (١/٦٥)، ونهاية الوصول (٣/٩٢٢)، والإبهاج (٢/٤٩)، ونهاية السول (٢/٢٧٥)، والبحر المحيط (٢/٣٨٦).

(٤) انظر: المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين (٤١)، والتمهيد لأبي الخطاب (١/١٨٧)، وروضة الناظر (٢/٦١٦)، وشرح مختصر الروضة (٢/٣٧٤)، والقواعد لابن اللحام (٢/٦٠٨)، وشرح الكوكب المنير (٣/٤٤)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢١٣).

(٥) انظر: الإحكام لابن حزم (٣/٣٣٦).

(٦) انظر: المعتمد (١/٩٨-٩٩)، والبحر المحيط (٢/٣٨٦،٣٨٧).

(٧) انظر: إحكام الفصول (١/٢٠٨)، وشرح تنقيح الفصول (١٠٦).

(٨) انظر: التبصرة (٤١)، واللمع مع تخريج أحاديثه (٦٩)، والبرهان (١/١٦٤)، وقواطع الأدلة (١/٦٥)، والوصول إلى الأصول (١/١٤١-١٤٢)، وتخريج الفروع على الأصول (٧٥)، والإحكام للآمدي (٢/١٧٣)، ونهاية الوصول (٣/٩٢٢)، والإبهاج (٢/٤٨،٤٩)، ونهاية السول (٢/٢٧٥)، والبحر المحيط (٢/٣٨٥،٣٨٦).

(٩) انظر: الواضح (١/٥٤٥-٥٤٦)، والقواعد لابن اللحام (٢/٦٠٥-٦٠٦)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢١١)، وشرح الكوكب المنير (٣/٤٣).

(١٠) انظر: العدة (١/٢٦٤)، والواضح (١/٥٤٥-٥٤٦)، والمسودة (١/١١٠)، وشرح مختصر الروضة (٢/٣٧٤،٣٧٥)، والقواعد لابن اللحام (٢/٦٠٥-٦٠٦)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢١١)، وشرح الكوكب المنير (٣/٤٣).

(١١) انظر: التقريب والإرشاد (٢/١١٧)، والعدة (١/٢٦٥)، والمحصول (٢/٩٩)، ونهاية الوصول (٣/٩٢٤)، والإبهاج (٢/٥٠)، ونهاية السول (٢/٢٧٥)، والبحر المحيط (٢/٣٨٨)، والقواعد لابن اللحام (٢/٦٠٩)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢١٥).

(١٢) انظر: العدة (١/٢٦٥).

استدل القائلون بأن الأمر المطلق يدل على التكرار بدليل الاحتياط. وقد قرر ذلك جمع من الأصوليين، ومنهم:

١. أبو الحسين حيث قال: " ومنها: قولهم إن الاحتياط يقتضي تكرار المأمور به؛ لأنه لا ضرر على المكلف فيه، ولا نأمن الضرر في ترك التكرار؛ لتجويزه أن يكون الأمر على التكرار ".[١]

٢. الرازي حيث قال: " وخامسها: أن الاحتياط يقتضي تكرار المأمور به؛ لأنه بالتكرار يأمن من الإقدام على مخالفة أمر الله تعالى، وبترك التكرار لا يأمن منه؛ لاحتمال أن يكون ذلك الأمر للتكرار، فوجب حمله على التكرار دفعاً لضرر الخوف على النفس ".[٢]

٣. الآمدي -حيث قال: " السابعة: أن الحمل على التكرار أحوط للمكلف؛ لأنه إن كان للتكرار فقد حصل المقصود ولا ضرر، وإن لم يكن للتكرار لم يكن فعله مضراً ".[٣]

٤. صفي الدين الهندي حيث قال: " وثامنها: أن القول بالتكرار أحوط للمكلف؛ لأنه إن أراد الأمر فقد حصل غرضه، وإن لم يرده بل أراد مرة واحدة فقد حصل غرضه أيضاً؛ ضرورة حصولها في ضمن التكرار، بخلاف ما إذا قيل: إنه للمرة الواحدة ".[٤]

الموقف من هذا الاستدلال:

ناقش الأصوليون هذا الاستدلال بما يأتي:

١. قال أبو الحسين: " والجواب: أن المتكلم إذا علم أن الأمر ليس على التكرار أمن الضرر؛ لفقد التكرار، ومتى أهمل النظر في ذلك لم يأمن الضرر في اعتقاد وجوب التكرار وإيقاع التكرار بنية الوجوب ".[٥]

٢. وقال الرازي: " وعن الخامس: أن المكلف إذا علم أن اللفظ لا يدل على التكرار أمن من الخوف

---

(١) المعتمد (١٠٢/١).

(٢) المحصول (١٠٣/٢).

(٣) الإحكام (١٧٥/٢).

(٤) نهاية الوصول (٩٢٦/٣).

(٥) المعتمد (١٠٢/١).

على أنه معارض بالخوف الحاصل من التكرار؛ فإنه ربما كان ذلك مفسدة كما في شراء اللحم ودخول الدار ".[1]

٣ـ وقال الآمدي: " وعن السابعة ما سبق في الواجب والمندوب "[2] ويعني بذلك إجابته عمن حمل الأمر على الوجوب للاحتياط حيث قال هناك: " قولهم: إن حمل الطلب على الوجوب أحوط للمكلف على ما ذكروه. فهو معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الإضرار اللازم من الفعل الشاق بتقدير فعله، والعقاب بتقدير تركه، ولما فيه من مخالفة النفي الأصلي بما اختص به الوجوب من زيادة الذم والوصف بالعصيان بخلاف المندوب، كيف وإن المكلف إذا نظر وظهر له أن الأمر للندب فقد أمن من الضرر وحصل مقصود الأمر؟".[3]

٤ـ وقال صفي الدين الهندي: " وعن الثامن: أنه إذا علم أنه لا يجوز أن يراد من اللفظ غير حقيقته عند عرايته عن القرينة، واعلم[4] أن اللفظ ليس بحقيقة في التكرار فقد أمنا إرادته، وحينئذ يأمن عن العقاب على تركه.

سلمنا: جواز إرادته عند عرايته عن القرينة، لكن لا نسلم أن يكون أحوط، وهذا لأنه ربما يكون ترك التكرار أحوط، كما إذا قال السيد لعبده: اشتر اللحم والخبز، أو ادخل الدار، فإنه لو فعل ذلك على الدوام - وإن كان بحسب ما يمكن - فإنه يلام.

سلمنا: أنه أحوط، لكنه معارض بما أنه يلزم من حمله على التكرار من الإضرار اللازم من التكرار المشق بتقدير فعله، والعقاب بتقدير تركه.

وبما فيه من مخالفة البراءة اليقينية ".[5]

ويتلخص مما سبق في الجواب ما يأتي:

١ـ أن المكلف إذا نظر في الأمر سيتبين له هل يراد به التكرار أولا؟ ومحل اعتقاد التكرار من إهمال النظر.

---

(١) المحصول للرازي (١٠٦/٢).

(٢) الإحكام للآمدي (١٧٨/٢).

(3) المرجع السابق (١٧٢/٢).

(٤) قلت: لعل الصحيح " وعلم "؛ لأنه المناسب لسياق الكلام، حيث إنه معطوف على " علم " السابقة.

(٥) نهاية الوصول (٩٣١/٣، ٩٣٢).

وهذا الجواب ورد في كلام أبي الحسين والرازي والآمدي والهندي، وهو مدخول من جهة أنه خارج عن محل النزاع؛ لأن نتيجة النظر تدل على أن هناك قرينة احتفت وساعدت على بيان المراد من التكرار وعدمه، والمسألة مفروضة في الأمر المطلق العري عن القرائن.

٢. أن التكرار قد يكون محظوراً فيحصل من اعتقاده مفسدة ارتكاب المحرم. وهذا الاحتمال يعارض القول بالتكرار.

وهذا الجواب ورد في كلام الرازي والهندي، وقد يناقش ما قاسوا عليه من الأمر بشراء اللحم والخبز، أو دخول الدار بأن قرينة العرف هي التي أخرجته عن التكرار، فيكون خارجاً عن محل النزاع.

٣. أنه يلزم من الحمل على التكرار المشقة عند الفعل، والعقاب عند الترك.

٤. أن اعتقاد التكرار مخالف للنفي الأصلي، والبراءة اليقينية؛ حيث إن الأصل أن الذمة بريئة مما زاد عن المرة.

وهذان الجوابان ـ أعني الثالث والرابع ـ وردا في كلام الآمدي والهندي، وهما لازمان لا محيص عنهما.

د. أن حقيقة الأمر في الفعل مرة واحدة، وما زاد يحتاج إلى دليل، ولذا فمن حمل على ذلك فقد حمل على الحقيقة، ومع الحقيقة نأمن من العقاب، فلا احتياط إذاً.

وهذا الجواب ورد في كلام الهندي، وهو مدخول من ناحية عدم التسليم بأن حقيقة الأمر المطلق في المرة الواحدة؛ إذ لو كان ذلك لما وجد الخلاف.

ومما سبق يتضح أن دليل الاحتياط هنا لا يصح؛ لمخالفته يقين البراءة الأصلية، ولما يترتب عليه من المشقة التي لا مستند لها وأدلة الشرع العامة تردها.

* * *

المطلب الرابع: الأمر بالشيء نهي عن ضده:

المراد بذلك: أنه إذا أمر الشارع بشيء معين، فهل يستفاد من هذا الأمر: النهيَ عن ضده، سواء ورد في ضده نهي، أم لم يرد؟.

ومن ثم إذا كان في الضد نهي يكون الاستدلال بالضدية من باب توارد الأدلة على المدلول الواحد، وإذا لم يكن فيه نهي يكون الاستدلال المذكور هو دليل مسألة الضد.

والمراد بالضد هنا: ضد المأمور به – سواء كان هذا المأمور واجباً، أم مندوباً –، فإذا ورد من الشارع أمر بصيغة " افعل "، أو بغيرها مما يدل على الأمر، فهل يستفاد من هذا الأمر: النهيَ عن ضده؟.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على: أن الأمر بشيء غير معين كخصال الكفارة، أنه ليس نهياً عن ضده؛ إذ له أن يترك أحد هذه المأمورات ويفعل الآخر، وهو ضد لما تركه.[1]

كما ذكر بعضهم أن الخلاف إنما هو في أمر الفور، أما أمر التراخي، أو الموسع فليس نهياً عن ضده.[2]

ومنع بعضهم إخراجه؛ وذلك لأنه إذا صدُق عليه أنه واجب فضده الذي يفوّته في جميع الوقت منهي عنه.[3]

كما اتفقوا على: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده العدمي، أو ما يسمى بالنقيض، والخلاف إنما هو في الضد الوجودي، فمثلاً: الأمر بالقيام في الصلاة يفيد النهي عن ترك القيام؛ لأنه ضد عدمي، لكن هل يفيد النهي عن القعود، والاضطجاع، ونحو ذلك، هذا موضع النزاع.[4]

---

(١) انظر: التلخيص (٤١٢/١)، وكشف الأسرار للبخاري (٦٠٢/٢)، والإبهاج (١٢٤/١)، والبحر المحيط (٤١٨/٢، ٤٢٤)، وشرح الكوكب المنير (٥١/٣).

(٢) انظر: قواطع الأدلة (١٣٠/١)، وشرح تنقيح الفصول (١١٠)، وكشف الأسرار للبخاري (٦٠٢/٢)، والبحر المحيط (٤١٨/٢، ٤٢٤)، وتيسير التحرير (٣٦٣/١)، وفتح الغفار (٢٤٩)، وفواتح الرحموت (٨٣/١)، وإرشاد الفحول (٣٨٥/١).

(٣) انظر: الإبهاج (١٢٤/١)، والبحر المحيط (٤٢٥/٢)، وفواتح الرحموت (٨٦/١).

(٤) انظر: الكاشف عن المحصول (٥٦٨/٣، ٥٦٩)، ونفائس الأصول (٢٨٥/٢)، ونهاية الوصول (٩٨٨/٣)، والإبهاج (١٢٠/١)، ونهاية السول (٢٣٤/١–٢٣٥)، والبحر المحيط (٤١٨/٢–٤١٩، ٤٢٥)، وتيسير التحرير (٣٦٣/١–٣٦٤)، وفتح الغفار (٢٤٩)، وشرح الكوكب المنير (٥٤/٣)، وإرشاد الفحول (٣٨٥/١).

كما اتفقوا على أن الأمر إذا لم يكن له سوى ضد واحد أنه نهي عن ذلك الضد، وذلك كالأمر بالإيمان، فإنه نهي عن الكفر.[1]

كما اتفقوا على أن صيغة الأمر غير صيغة النهي، إذ الأمر صيغته " افعل " ونحوها، والنهي صيغته " لا تفعل " ونحوها.[2]

كما اتفقوا على: أن مفهوم الأمر غير مفهوم النهي؛ إذ الأمر طلب فعل، والنهي طلب ترك.[3]

كما اتفقوا على: أن عين الأمر ليس هو عين النهي عن ضد المأمور به.[4]

وهذه النقاط الثلاث من تحرير محل النزاع منظور فيها عدم الاعتداد بقول من أنكر صيغ الأمر والنهي من الأشعرية.

كما ذكر بعضهم أن موضع الخلاف فيما لم يرد في ضده نهي، أما ما ورد فيه نهي كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢]، فإن الضد منهي عنه ومحرم بلا نزاع.[5]

قلت: ويمكن أن يستدل بالضدية هنا من باب توارد الأدلة على المدلول الواحد.

إذاً محل النزاع هو في: الأمر إذا كان له عدد من الأضداد الوجودية، وكان هذا الأمر معيناً، ومقتضياً للفور، ولم يرد في أضداده نهي، فهل يتضمن، أو يقتضي، أو يستلزم هذا الأمر نهياً عن أضداده الوجودية المفوّت فعلها له، أم لا؟.[6]

الأقوال في المسألة:

القول الأول: أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده من جهة المعنى، وهذا النهي يقتضي تحريم جميع الأضداد إذا كان الأمر واجباً، وكراهتها إذا كان الأمر مندوباً، وبه قال جمهور أهل العلم، وعليه الأئمة الأربعة.[7]

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٦٠٢/٢)، والبحر المحيط (٤١٦/٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٤/٣).

(٢) انظر: المعتمد (٩٧/١)، والمستصفى (٦٥)، والمحصول للرازي (١٩٩/٢)، وروضة الناظر (٢١٧/١)، ونفائس الأصول (٢٨١/٢)، وتيسير التحرير (٣٦٤/١)، وفتح الغفار (٢٤٩)، وإرشاد الفحول (٣٨٥/١).

(٣) انظر: المعتمد (٩٧/١)، وتيسير التحرير(٣٦٤/١)، وفتح الغفار (٢٤٩)، وإرشاد الفحول (٣٨٥/١).

(٤) انظر: البحر المحيط (٤٢٣/٢).

(٥) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٦٠٣/٢)، والبحر المحيط (٤٢٥/٢).

(٦) انظر: التلخيص (٤١٤/١)، والبحر المحيط (٤١٦/٢).

(٧) انظر: الفصول في الأصول (٣٣٢/١)، والإحكام لابن حزم (٣٢٤/٣)، والعدة (٣٦٨/٢)، والإشارة (٣٤٣)، وإحكام الفصول (٢٣٤/١)، والبرهان (١٧٩/١)، وقواطع الأدلة (١٢٣/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٢٩/١)، والواضح (١٥٠/٣-١٥٢)، والوصول إلى الأصول (١٦٤/١)، والمحصول للرازي (١٩٩/٢)، وروضة الناظر (٢١٧/١)، وشرح تنقيح الفصول (١١٠)، وشرح مختصر الروضة (٣٨٠/٢)، وكشف الأسرار للبخاري (٦٠١/٢)، والإبهاج (١٢٠/١)، والمختصر في أصول الفقه لابن اللحام (١١٨)، وتيسير التحرير (٣٦٢/١-٣٦٣)، وفتح الغفار (٤٨)، وشرح الكوكب المنير (٥١/٣)، وفواتح الرحموت (٨٣/١).

وقال به بعض المعتزلة كالكعبي [١]، والقاضي عبد الجبار [٢]، وأبي الحسين البصري.[٣]

القول الثاني: أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده على سبيل الكراهة ولو كان الأمر إيجاباً، وإليه ذهب بعض الحنفية [٤]، وكذا الشاطبي من المالكية حيث إنه جعله من النواهي غير الصريحة، المقصودة بالقصد الثاني، وبين أن ما كان في هذه الدرجة فإنه لا يكون له حكم حتمٌ، بخلاف ما كان مقصوداً بالقصد الأول.[٥]

القول الثالث: أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن أضداده، فالأضداد مسكوت عنها، فتبقى على أصل الإباحة، ما لم يقض بحكمها دليل مستقل، وهذا قول جمهور المعتزلة [٦]، وإليه ذهب إمام الحرمين [٧]، والغزالي [٨] من الشافعية، وكذا ابن العربي المالكي، ونسبه إلى الجمهور، ومعظم علماء المالكية[٩].

الاستدلال بالاحتياط على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده:

---

(١) انظر: المنخول (١١٤)، ونهاية الوصول في دراية الأصول (٩٨٨/٣)، وشرح الكوكب المنير (٥٢/٣).
والكعبي هو: عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم. أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية، له آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، من مؤلفاته: أدب الجدل، والتفسير، والطعن على المحدثين. وقد توفي سنة (٣١٩هـ).
انظر: تاريخ بغداد (٣٨٤/٩)، ووفيات الأعيان (٤٥/٣)، والبداية والنهاية (٤٧/١٥)، وسير أعلام النبلاء (٣١٣/١٤)، والفتح المبين (١٨٢،١٨١/١)، وأصول الفقه تاريخه ورجاله (١٠١).

(٢) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٩٨٨/٣)، والبحر المحيط (٤٢٣/٢)، وكشف الأسرار للبخاري (٦٠٢/٢)، وتيسير التحرير (٣٦٣/١). وعبدالجبار هو: عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار الهمذاني الأسد آبادي، أبو الحسن. كان إمام المعتزلة في وقته، وهو شافعي المذهب في الفروع، تلقبه المعتزلة بقاضي القضاة، وقد برع في الفقه، والأصول، والتوحيد، والتفسير، له مؤلفات منها: العمد، والعهد كلاهما في أصول الفقه، والمغني في أصول الدين، وشرح الأصول الخمسة، وقد توفي سنة (٤١٥هـ).
انظر: تاريخ بغداد (١١٣/١١)، وطبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح (٥٢٣/١)، وسير أعلام النبلاء (٢٤٤/١٧)، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١٨٧/١)، وشذرات الذهب (٢٠٢/٣).

(٣) انظر: المعتمد (٩٧/١)، والبحر المحيط (٤٢٣/٢)، وتيسير التحرير (٣٦٣/١)، وشرح الكوكب المنير (٥٢/٣).

(٤) انظر: الفصول في الأصول (٣٣٠/١)، وأصول البزدوي مطبوع مع شرحه كشف الأسرار للبخاري (٦٠٣/٢)، وقواطع الأدلة (١٣٠/١)، وأصول السرخسي (١٠٩/١)، والبحر المحيط (٤٢٣/٢)، وتيسير التحرير (٣٦٣/١)، وفتح الغفار (٢٤٨)، وشرح الكوكب المنير (٥٣/٣)، وفواتح الرحموت (٨٣/١) وإرشاد الفحول (٣٨٤/١).

(٥) انظر: الموافقات (١٢٢،١٢٠،١١٨،١١٧/٣).

(٦) انظر: المعتمد (٩٧/١)، وإحكام الفصول (٢٣٤/١)، والتلخيص (٤١٣/١)، وقواطع الأدلة (١٢٣/١)، والمستصفى (٦٥)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٢٩/١)، والواضح (١٥٠/٢)، والمحصول للرازي (١٩٩/٢).

(٧) انظر: البرهان (١٨٠/١)، والإحكام للآمدي (١٩١/٢)، والبحر المحيط (٤٢٣/٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٣/٣).

(٨) انظر: المنخول (١١٤)، والمستصفى (٦٦)، والإحكام للآمدي (١٩١/٢)، والبحر المحيط (٤٢٣/٢).

(٩) انظر: المحصول لابن العربي (٦٣).
ويلاحظ أن هناك أقوالاً تفصيلية أخرى في هذه المسألة لا تخدم موضوع البحث، ولذا أعرضت عنها، وبإمكانك مطالعتها من خلال المراجع المدونة.

يمكن أن يستدل بالاحتياط لمن قال: بأن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده من جهة المعنى، وهذا النهي يقتضي تحريم جميع الأضداد إذا كان الأمر واجباً، وكراهتها إذا كان الأمر مندوباً إذ في هذا القول من الاحتياط ما لا يخفى؛ إذ لو قيل بعدم ذلك لأدى إلى ارتكاب هذه الأضداد، وارتكابها يؤدي إلى التفريط بالمأمور به وتركه.

وهذا الدليل وإن لم يصرح به الأصوليون في هذه المسألة إلا أنه يمكن استفادته من الدليلين الآتيين مما ذكر كأدلة لها:

١. أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك ضده، وفعله واجب، فيصير ترك ضده واجباً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإذا كان ترك الضد واجباً صار فعله حراماً، وهذا معنى قولنا: الأمر نهي عن ضده.[١]

وإذا كان المأمور مندوباً فإنه لا يمكن فعله إلا بترك ضده، وفعله مندوب، فيصير ترك ضده مكروهاً لا محالة.

٢. أن صيغة الأمر تقتضي إيقاع الفعل، وتمنع من الإخلال به، ومن كل فعل يؤدي إلى ذلك، وفعل ضد المأمور به يؤدي إلى الإخلال بالمأمور، فإذاً صيغة الأمر تمنعه وتحظره.[٢]

* * *

---

(١) انظر: قواطع الأدلة (١/ ١٢٩ـ١٣٠)، والتمهيد لأبي الخطاب (١/ ٣٣٠ـ٣٣١)، والواضح (٣/ ١٥٢)، والوصول إلى الأصول (١/ ١٦٠) والمحصول للرازي (٢/ ١٩٩)، والإحكام للآمدي (٢/ ١٩٢).

(٢) انظر: المعتمد (١/ ٩٧)، والعدة (٢/ ٣٧١)، وإحكام الفصول (١/ ٢٣٤).

المبحث الثاني: الاستدلال بالاحتياط في مسائل النهي

المطلب الأول: دلالة النهي على التحريم

تحرير محل النزاع: ترد صيغة النهي لمعان متعددة منها: التحريم، والكراهة، والتحقير، وبيان العاقبة، والدعاء، والإرشاد، والتأديب، والتهديد، والالتماس، وغير ذلك.[١]

وقد اتفق الأصوليون على أنها ليست حقيقة في كل هذه المعاني؛ وذلك لأن بعضها لم يستفد من الصيغة نفسها، وإنما مما احتف بها من القرائن.[٢]

كما اتفقوا على أنه إذا احتفت بها قرينة تحدد المعنى المراد منها فإنها تحمل على ما تقتضيه تلك القرينة.[٣]

وأيضاً اتفقوا على أن هذا الخلاف إنما هو في صيغة: " لا تفعل " ولا يشمل غيرها مما يستفاد منه النهي كلفظ " النهي " نفسه.[٤]

إذاً موضع النزاع إنما هو: في دلالة صيغة " لا تفعل " المجردة عن القرائن: أهي حقيقة في التحريم، أم الكراهة، أم هي مشترك بينهما فيتوقف في دلالتها حتى يتبين المراد منها بالقرائن؟.[٥]

خلاف بين العلماء.

الأقوال في المسألة:

القول الأول: أن صيغة النهي حقيقة في التحريم، مجاز فيما عداه، فتحمل عليه بلا قرينة، ولا تصرف إلى غيره إلا بها، وهذا قول الأئمة الأربعة، وجمهور أهل العلم من الفقهاء والأصوليين.[٦]

---

(١) انظر هذه المعاني وأمثلتها في: نفائس الأصول (٣٨٦/٢)، وكشف الأسرار للبخاري (٥٢٤/١)، والإبهاج (٦٧/٢)، والبحر المحيط (٤٢٨/٢-٤٢٩)، وشرح الكوكب المنير (٧٨/٣-٨٢)، وفواتح الرحموت (٤٣٧/١)، وإرشاد الفحول (٤٠٦/١).

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٥٢٤/١-٥٢٥)، والبحر المحيط (٤٢٩/٢)، وشرح الكوكب المنير (٨٣/٣).

(٣) انظر: الإشارة (٣٤٩)، ونهاية السول (٢٩٤/٢).

(٤) انظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي (٢٩٠)، والبحر المحيط (٤٢٧/٢).

(٥) انظر: البحر المحيط (٤٢٩/٢)، وشرح الكوكب المنير (٨٣/٣)، وتيسير التحرير (٣٧٥/١).

(٦) انظر: الرسالة (٢١٧)، والإحكام لابن حزم (٢٧٥/٣)، والإشارة (٣٤٩)، والبرهان (١٩٩/١)، وقواطع الأدلة (١٣٨/١)، وأصول السرخسي (٩٥/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٦٢/١)، والواضح (٢٣٣/٣)، والمحصول للرازي (٢٨١/٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٤)، والمسودة (٢٢١/١)، والبحر المحيط (٤٢٦/٢)، وشرح الكوكب المنير (٨٣/٣)، وتيسير التحرير (٣٧٥/١)، وإرشاد الفحول (٤٠٦/١).

القول الثاني: أن صيغة النهي حقيقة في الكراهة، مجاز فيما عداها، فتحمل عليها بلا قرينة، ولا تصرف إلى غيرها إلا بها، وهذا وجه عند الشافعية.(١)

القول الثالث: أن صيغة النهي مشتركة بين التحريم والكراهة، فيتوقف في تحديد دلالتها على القرائن، وهذا قول أبي الحسن الأشعري وبعض أصحابه.(٢)

الاستدلال بالاحتياط على دلالة النهي على التحريم:

استدل القائلون بدلالة النهي على التحريم بدليل الاحتياط، وقد قرر عدد من الأصوليين هذا الدليل، ومن أقوالهم في ذلك:

١ـ قول الجصاص: " ومما يدل على أن التحريم أولى لو تساوت الآيتان في إيجاب حكميهما: أن فعل المحظور يستحق به العقاب وترك المباح لا يستحق به العقاب، والاحتياط الامتناع مما لا يأمن استحقاق العقاب به، فهذه قضية واجبة في حكم العقل ".(٣)

٢ـ قول أبي الحسين: " ومنها أن العمل على الحظر أحوط؛ لأنه إن كان الفعل محظوراً فقد تجنبه المكلف، وإن كان مباحاً لم يضره تركه، وليس كذلك إذا استباحه وفعله؛ لأنه لا يمتنع أن يكون محظوراً فيكون بفعله له فاعلاً لمحظور ".(٤)

وقوله أيضاً: " وأما الترجيح بما يرجع إلى الحكم فبأن يكون أحد الحكمين أحوط نحو أن يكون أحدهما وجوباً والآخر ندباً، أو بأن يكون أحدهما حظراً والآخر مباحاً فيكون الحظر أولى؛ لأنه أحوط ".(٥)

٣ـ قول العز بن عبدالسلام: " وإذا دارت المفسدة بين الكراهة والتحريم فالاحتياط حملها على التحريم، فإن كانت مفسدة التحريم محققة، فقد فاز باجتنابها، وإن كانت منفية فقد اندفعت مفسدة المكروه، وأثيب على قصد اجتناب المحرم، فإن اجتناب المحرم أفضل من اجتناب المكروه، كما أن فعل الواجب أفضل من فعل المندوب ".(٦)

---

(١) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (٣٦٢/١)، والبحر المحيط (٤٢٦/٢)، وفتح الباري (٤١٢/١٣)، وشرح الكوكب المنير (٨٣/٣).

(٢) انظر: البرهان (١٩٩/١)، وقواطع الأدلة (١٣٨/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٦٢/١)، والواضح (٢٣٣/٣)، والمسودة (٢٢١/١-٢٢٢)، والبحر المحيط (٤٢٦/٢)، وشرح الكوكب المنير (٨٣/٣).

(٣) أحكام القرآن للجصاص (١٦٥/٢).

(٤) المعتمد (١٨٨/١).

(٥) المعتمد (٤٥٨/١).

(٦) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١٧/٢).

٤. قول الإسنوي: " الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على الإباحة، كما جزم به المصنف، واختاره ابن الحاجب، وكذلك الآمدي، ونقله عن أصحابنا، وعن الأكثرين.

وقيل: بترجيح الإباحة، لاعتضادها بالأصل، حكاه ابن الحاجب.

وقيل: يستويان، واختاره الغزالي، ولم يرجح الإمام شيئاً.

والمراد بالإباحة هنا: جواز فعل الترك، ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه؛ لأن التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب؛ ولأن الدليلين المذكورين في الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً.

واحتج القائلون بالتحريم بأمرين، أحدهما: قوله عليه الصلاة والسلام: (ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال).[1]

الثاني: أن الاحتياط يقتضي الأخذ بالتحريم؛ لأن ذلك الفعل إن كان حراماً ففي ارتكابه ضرر، وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه ".[2]

٥ـ قول ابن أمير الحاج: " وعلل البيضاوي وغيره تقديم المحرم على المبيح بالاحتياط، فإنه يقتضي الأخذ بالتحريم؛ لأن ذلك الفعل إن كان حراماً كان ارتكابه ضرراً، وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه ".[3]

الموقف من هذا الاستدلال:

الاستدلال بالاحتياط لدلالة النهي على التحريم يرد عليه ما ورد على الاستدلال بالاحتياط لدلالة الأمر المجرد على الوجوب من كون المكلف معرضاً للخطأ في اعتقاده للتحريم.

ومن كون ذلك فيه مشقة على المكلف، وفيه مخالفة للنفي الأصلي.

ويقال في الجواب عن ذلك ما قيل هناك، إذ كثير من مسائل النواهي على وزان مسائل الأوامر كما صرح به جمع من الأصوليين.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) نهاية السول (٤ / ٥٠٢-٥٠٣).

(٣) التقرير والتحبير (٣/ ٢٧).

المطلب الثاني: دلالة النهي على الفور:

المراد بذلك: أن النهي المطلق هل يدل على طلب الامتثال فوراً. أي في أول أوقات الإمكان. أو أنه يجوز تأخير الترك، ولا يأثم المؤخر؟.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن النهي المقترن بقرينة تدل على الفور أو التراخي أنه يحمل على ما دلت عليه القرينة.

فمثال ما يحمل على الفور قوله تعالى: ﴿ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا ﴾ [التوبة:١٠٨]. فهذه الآية تدل على الامتثال الفوري بترك المنهي عنه، وذلك لأن كلمة "أبداً" الواردة في الآية تدل على دوام الترك. وهذا يقتضي الفور وعدم التراخي.[١]

ومثال ما يحمل على التراخي قولك: لا تذهب إلى السوق غداً، فإن النهي عن ذلك متراخ إلى الغد، وقبله يمكنه الذهاب.

إذاً محل النزاع إنما هو في: النهي المطلق هل يدل على طلب ترك المنهي عنه في أول أوقات الإمكان، أو لا يدل على ذلك بحيث يجوز له التأخير؟.[٢]

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ ﴾ [الأنعام:١٥١]. وقوله: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ ﴾ [الإسراء:٣٢]. وقوله: ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا ﴾ [آل عمران:١٣٠].

الأقوال في المسألة:

القول الأول: أن النهي المطلق يقتضي الفور، فإذا تأخر المكلف عن ترك ما نهي عنه عد عاصياً وغير ممتثل للنهي. وهذا مذهب جمهور العلماء.[٣]

وحكاه بعض العلماء إجماعاً.[٤]

---

(١) انظر: النهي عند الأصوليين (١٨٦)، وتحرير محل النزاع في المسائل الخلافية المتعلقة بدلالات الألفاظ (٢٦٤،٣٦٣).

(٢) انظر: العدة (٤٢٨/٢)، واللمع مع تخرج أحاديثه (٨٥)، وإجابة السائل شرح بغية الآمل (٢٩١)، وعلم أصول الفقه لخلاف (١٩٦).

(٣) انظر: الإحكام لابن حزم (٣١٣/٣)، واللمع مع تخرج أحاديثه (٨٥)، والعدة (٤٢٨/٢)، وقواطع الأدلة (١٣٩/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٦٢/١)، والمحصول لابن العربي (٧٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٦)، ونهاية السول (٢٩٥/٢)، والبحر المحيط (٤٣٣/٣)، والتحبير شرح التحرير (٢٣٠٢/٥)، وشرح الكوكب المنير (٩٦/٣)، والتقرير والتحبير (٣٩٠/١)، وفواتح الرحموت (٤٠٥/١).

(٤) انظر: المحصول لابن العربي (٧٢)، ونهاية السول (٢٩٥/١)، والتحبير شرح التحرير (٢٣٠٣/٥)، وشرح الكوكب المنير (٩٦/٣).

القول الثاني: أن النهي المطلق لا يدل على الفور ولا على التراخي، بل على مطلق طلب الترك.

وهذا قول الباقلاني[1]، واختاره الرازي[2]، والبيضاوي.[3]

الاستدلال بالاحتياط على دلالة النهي على الفور:

لم يصرح أحد من الأصوليين فيما اطلعت عليه بدليل الاحتياط في هذه المسألة، لكنهم أشاروا إلى ما يمكن اعتماده في الاستدلال وهو أن كثيراً منهم عند حديثهم عن مسائل النهي يحيلون على مسائل الأمر.[4]

وقد استدلوا بالاحتياط في مسألة: دلالة الأمر على الفور كما سبق.[5]

ومما يؤكد ذلك قول أبي الخطاب لما أراد الاستدلال على الفور في النهي: " لنا ما تقدم في باب الأمر ".[6]

وقول الآمدي عن النهي أيضاً: " والمختار والخلاف في أكثر مسائله فعلى وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الأمر، ومأخذها كمأخذها، فعلى الناظر بالنقل والاعتبار ".[7]

ولا شك أن الاحتياط في النهي أظهر منه في الأمر، فإذا كنا نحتاط في المسارعة إلى فعل الأمر، فالنهي بذلك أحرى؛ لأن اهتمام الشارع بترك المنهيات أشد من اهتمامه بفعل المأمورات.

ولذا فالاحتياط في هذه المسألة يدل على أن النهي على الفور، فيجب المبادرة إلى امتثاله بترك المنهي عنه؛ حذراً من الوقوع فيما نهى الشارع عنه.

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٢ /٣١٨)، والعدة (٢/٤٢٨)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٦٣/١)، والواضح (٢٣٥/٣)، ونهاية السول (٢٩٤/١) والبحر المحيط (٣ /٣٧٣). و الباقلاني هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، أبو بكر الباقلاني. ولد سنة (٣٣٨هـ). أصولي وفقيه مالكي، محدث ومتكلم أشعري، نشأ بالبصرة وسكن بغداد، من مؤلفاته: شرح اللمع، والتقريب والإرشاد، والتمهيد، والمقنع، والتبصرة وكلها في أصول الفقه. وقد توفي – رحمه الله – في بغداد سنة (٤٠٣هـ).

انظر: وفيات الأعيان (٤ /٢٦٩)، وسير أعلام النبلاء (١٩٠/١٧)، والبداية والنهاية (٥٤٨/١٥ـ٥٥٠)، والفتح المبين (٢٣٣/١)، وأصول الفقه تاريخه ورجاله (١٥١،١٥٣).

(٢) انظر: المحصول (٢٨٢/٢، ٢٨٥).

(٣) انظر: المنهاج مع شرحه نهاية السول (٢٩٤/٢).

(٤) انظر الإحالة على مسائل الأمر في: العدة (٤٢٨/٢)، واللمع مع تخرج أحاديثه (٨٥)، وروضة الناظر (٦٥٢/٢)، والإحكام للآمدي (٢٠٨/٢، ٢٠٩) وشرح مختصر الروضة (٤٣٠/٢)، والإبهاج (٦٧/٢).

(٥) انظر: مسألة: دلالة الأمر على الفور من هذا البحث.

(٦) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (٣٦٣/١).

(٧) انظر: الإحكام للآمدي (٢٠٩/٢).

المطلب الثالث: دلالة النهي على التكرار:

تحرير محل النزاع.

اتفق العلماء على أن النهي المقيد بقرينة تقتضي التكرار والدوام أنه يدل على ذلك، كقوله تعالى: ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا﴾ [التوبة:١٠٨]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء:٣٢]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة:٩٠].

فهذا مما لا خلاف فيه.[1]

كما اتفقوا على أن النهي المقيد بصفة، أو زمان، ونحوهما فإنه يكون بحسب قيده.[2]

مثال المقيد بالزمان قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢].

ومثال المقيد بصفة قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾ [النساء:٤٣].

كما اتفقوا على أن الترك لمرة واحدة لا بد منه؛ فهو من ضرورة النهي، إذ حقيقة الترك لا تتم إلا به.[3]

إذاً محل النزاع: في النهي المطلق هل يقتضي التكرار، أو لا يقتضيه؟.[4]

الأقوال في المسألة:

القول الأول: أن النهي المطلق يقتضي التكرار والدوام، وهذا مذهب جمهور العلماء.[5]

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٢١٥)، والكاشف عن المحصول (٤/١٤٦)، والإبهاج (٢/٦٨)، ونهاية السول (٢/٢٩٥)، والبحر المحيط (٢/٤٣١)، والتحرير شرح التحبير (٥/٢٣٠٣، ٢٣٠٤).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٢١٥–٢١٦)، والإبهاج (٢/٦٨)، ونهاية السول (٢/٢٩٥)، والبحر المحيط (٢/٤٣٢)، والتحرير شرح التحبير (٥/٢٣٠٤).

(٣) انظر: العدة (١/٢٦٦)، والكاشف عن المحصول (٤/١٤٦)، والبحر المحيط (٢/٤٣١)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٣٠٢)، وشرح الكوكب المنير (٣/٩٧).

(٤) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٢١٥)، والكاشف عن المحصول (٤/١٤٦)، والإبهاج (٢/٦٨)، ونهاية السول (٢/٢٩٥)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٣٠٣)، وشرح الكوكب المنير (٣/٩٧).

(٥) انظر: العدة (٢/٤٢٨)، واللمع مع تخريج أحاديثه (٨٥)، وقواطع الأدلة (١/١٣٩)، والتمهيد لأبي الخطاب (١/٣٦٣)، والمحصول لابن العربي (٧٢)، والإحكام للآمدي (٢/٢١٥)، والمسودة (١/٢٢١)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٤)، وشرح مختصر الروضة (٢/٤٤٥)، ونهاية السول (٢/٢٩٥)، والبحر المحيط (٢/٤٣٠)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٣٠٢)، وشرح الكوكب المنير (٣/٩٦)، وفواتح الرحموت (١/٤٠٥).

بل حكاه بعضهم إجماعاً.[1]

القول الثاني: أن النهي المطلق للقدر المشترك بين المرة والتكرار، من غير دلالة على أحدهما بخصوصه، فهو لطلب الكف المطلق، وبه قال بعض الأصوليين كالباقلاني[2]، والرازي.[3]

الاستدلال بالاحتياط لدلالة النهي على التكرار:

قال صفي الدين الهندي في سياق أدلته لذلك: " وثالثها: أن الحمل على التكرار أحوط على ما لا يخفى عليك تقريره، فوجب المصير إليه؛ لقوله عليه السلام: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) ".[4]

وهذا الدليل يمكن استفادته أيضاً من خلال إحالة كثير من الأصوليين عند حديثهم عن مسائل النهي على مسائل الأمر.[5]

وقد استدلوا بالاحتياط في مسألة: دلالة الأمر على التكرار كما سبق.[6]

ومما يؤكد ذلك قول أبي الخطاب لما أراد الاستدلال على التكرار في النهي: " لنا ما تقدم في باب الأمر ".[7]

وقول الآمدي عن النهي أيضاً: " والمختار والخلاف في أكثر مسائله فعلى وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الأمر، ومأخذها كمأخذها، فعلى الناظر بالنقل والاعتبار ".[8]

ولا شك أن الاحتياط في النهي أظهر منه في الأمر، فإذا كان الاحتياط مقولاً في تكرار الأمر مع أنه يصدق امتثاله بمرة واحدة، فلا شك أن النهي بذلك أحرى؛ لأنه لا يمكن امتثاله إلا باجتنابه أبداً، ولأن اهتمام الشارع بترك المنهيات أشد من اهتمامه بفعل المأمورات.

ولذا فالاحتياط في هذه المسألة يدل على أن النهي على التكرار، فيجب الاستمرار والمداومة على تركه؛ حذراً من الوقوع فيما نهى الشارع عنه.

---

(1) انظر: العدة (١/٢٦٦)، والمحصول لابن العربي (٧٢)، والكاشف عن المحصول (٤/١٤٥)، ونهاية السول (٢/٢٩٥)، والإبهاج (٢/٦٨)، والبحر المحيط (٢/٤٣٠)، والتحرير شرح التحبير (٥/٢٣٠٣).

(2) انظر: التقريب والإرشاد (٢ /٣١٨).

(3) انظر: المحصول (٢/٢٨٢).

(4) نهاية الوصول (٣/١١٧١).

(5) انظر الإحالة على مسائل الأمر في: العدة (٢/٤٢٨)، واللمع مع تخرج أحاديثه (٨٥)، وروضة الناظر (٢/٦٥٢)، والإحكام للآمدي (٢/٢٠٨، ٢٠٩) وشرح مختصر الروضة (٢/٤٣٠)، والإبهاج (٢/٦٧).

(6) انظر: مسألة: دلالة الأمر على الفور من هذا البحث.

(7) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (١/٣٦٣).

(8) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٢٠٩).

المطلب الرابع: دلالة النهي على الفساد:

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن النهي المقترن بما يدل على الفساد أنه يقتضي ذلك.[1]

كما اتفقوا على أن النهي المقترن بما يدل على الصحة أنه لا يقتضي الفساد مع أن المنهي عنه محرم، فيصح الفعل مع تحريم ما قارنه، كمن يساب أو يغتاب وهو صائم.[2]

كما حكى بعضهم الاتفاق على أن نهي التنزيه لا يقتضي الفساد.[3]

ومما سبق يتضح أن محل النزاع في: نهي التحريم المجرد عن القرائن هل يقتضي الفساد، أو لا؟.[4]

الأقوال في المسألة:

القول الأول: أن النهي عن الشيء يقتضي الفساد مطلقاً في العبادات والمعاملات، وهذا مذهب جمهور العلماء من المالكية [5]، والشافعية [6]، والحنابلة [7]، وبعض الحنفية.[8]

القول الثاني: أن النهي عن الشيء يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات، وهذا قول بعض الشافعية [9]، واختاره أبو الحسين البصري [10]، والرازي.[11]

---

(١) انظر: نهاية الوصول (٣/١١٧٩)، وتحقيق المراد (٧٥، و١٠٣،١٠٤)، والبحر المحيط (٢/٤٥٢)، والتبيير شرح التحرير (٥/٢٢٩٠).

(٢) انظر: نهاية الوصول (٣/١١٧٩)، وتحقيق المراد (٧٥، و١٠٣،١٠٤)، والبحر المحيط (٢/٤٥٢)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢٩٠).

(٣) انظر: نهاية الوصول (٣/١١٧٩–١١٨٠)، وتحقيق المراد (٦٣،٦٤)، والبحر المحيط (٢/٤٥٠).

(٤) انظر: نهاية الوصول (٣/١١٧٩)، والمسودة (١/٢٢٤)، وتحقيق المراد (٧٤، ٧٥، ١٠٣)، والبحر المحيط (٢/٤٥٢) والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢٩٠).

(٥) انظر: الإشارة في أصول الفقه (٣٤٩)، وإحكام الفصول (١/٢٣٤)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٨).

(٦) انظر: البرهان (١/١٩٩)، والمستصفى (٢٢١)، وتحقيق المراد (٧٤-٧٥)، ونهاية الوصول (٣/١١٧٦)، ونهاية السول (٢/٢٩٥)، والإبهاج (٢/٦٨–٦٩)، والبحر المحيط (٢/٤٣٩، ٤٤٢).

(٧) انظر: العدة (٢/٤٣٢،٤٤١)، والتمهيد لأبي الخطاب (١/٣٦٩)، وروضة الناظر (٢/٦٥٢)، والمسودة (١/٢٢٤)، والقواعد لابن اللحام (٢/٦٩٧-٦٩٨)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢٨٦، ٢٢٩٥)، وشرح الكوكب المنير (٣/٨٤).

(٨) انظر: أصول الجصاص (١/٣٣٦)، والتقرير والتحبير (١/٣٩٠)، وفواتح الرحموت (١/٤٣٨).

(٩) انظر: المستصفى (٢٢٣)، ونهاية الوصول (٣/١١٧٨)، وتحقيق المراد (٧٥، ٧٧، ٨١)، والإبهاج (٢/٦٩)، ونهاية السول (٢/٢٩٦)، والبحر المحيط (٢/٤٤٤، ٤٤٥).

(١٠) انظر: المعتمد (١/١٧١).

(١١) انظر: المحصول (٢/٢٩١).

القول الثالث: أن النهي عن الشيء لذاته يقتضي الفساد، والنهي عن الشيء لغيره لا يقتضيه، بل يقتضي الصحة، وهذا مذهب جمهور الحنفية.(١)

القول الرابع: أن النهي عن الشيء لا يقتضي الفساد ولا الصحة مطلقاً، ونسب لأكثر الفقهاء وجمهور المتكلمين.(٢)

الاستدلال بالاحتياط في هذه المسألة:

لم اطلع على من استدل بالاحتياط لهذه المسألة، لكن ورد في مواطن أخرى ما يمكن الاستناد إليه في ذلك، ومنه:

١. قول الكرخي (٣)، والنسفي (٤): "الأصل أن الاحتياط في حقوق الله تعالى جائز وفي حقوق العباد لا يجوز، قال: من مسائلة إذا دارت الصلاة بين الجواز والفساد فالاحتياط أن يعيد الأداء؛ لأنه لو أدى ما ليس عليه أولى من ترك ما عليه".(٥)

٢ـ قول عبدالعزيز البخاري: "تَرْجِيحُ الْفَسَادِ فِي بَابِ الْعِبَادَةِ أَوْلَى؛ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إلَى الِاحْتِيَاطِ، إذْ فِيهِ الْخُرُوجُ عَنْ الْعُهْدَةِ بِيَقِينٍ فَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: وَوَجَبَ تَرْجِيحُ الْفَسَادِ احْتِيَاطًا".(٦)

ففي هذين النقلين استناد إلى الاحتياط في القول بفساد العبادة.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٣٣٦/١)، وأصول السرخسي (٩٦/١-٩٨)، وفتح الغفار (٩٦)، وفواتح الرحموت (٤٣٨/١)

(٢) انظر: المعتمد (١٧١/١)، والمحصول (٢٩١/٢)، ونهاية الوصول (١١٧٧/٣)، والإبهاج (٦٩/٢)، ونهاية السول (٢٩٥/٢)، والبحر المحيط (٤٤٥/٢)، والقواعد لابن اللحام (٦٩٩/٢).

(٣) الكرخي هو: عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم الكرخي، أبو الحسن. ولد سنة (٢٦٠هـ). فقيه حنفي، انتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق، له مؤلفات منها: المختصر في الفقه، وشرح الجامعين الصغير والكبير لمحمد بن الحسن، ورسالة في الأصول. وقد توفي – رحمه الله – سنة (٣٤٠هـ).
انظر: طبقات الحنفية (٣٣٧)، والفوائد البهية (١٠٧)، والفتح المبين (١٩٧/١-١٩٨)، وأصول الفقه تاريخه ورجاله (١١٧-١١٨).

(٤) النسفي هو: عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، حافظ الدين، أبو البركات. الفقيه الحنفي الأصولي، المفسر المتكلم، له مؤلفات منها: منار الأنوار، وشرحه كشف الأسرار في أصول الفقه، وكنز الدقائق في الفقه الحنفي، ومدارك التنزيل، وغيرها. وقد توفي – رحمه الله – سنة (٧١٠هـ).
انظر: الفوائد البهية (١٠١)، والجواهر المضية (٢٧٠/١)، والفتح المبين (١١٢/٢)، وأصول الفقه تاريخه ورجاله (٣٠٩).

(٥) أصول الكرخي مع أمثلته للنسفي مطبوع مع تأسيس النظر للدبوسي (١٦٦).

(٦) كشف الأسرار (٤٩١/١).

ويمكن تعميمه في العبادات والمعاملات التي ورد فيها نهي؛ وذلك لأن النهي سبب للتحريم. والمحرم تستحق من أجله العقوبة في العبادات والمعاملات. كما أن العبادة والمعاملة التي يرتكب فيها المنهي عنه ليس عليها أمر رسول الله ﷺ وهذا يقتضي ردها على صاحبها بدلالة قوله ﷺ: (الخديعة في النار، ومن عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد).[1]

ولا يكون العمل مردوداً إلا وهو فاسد. ولذا فإن مقتضى الاحتياط: القول بالفساد مطلقاً، وإعادة الفعل من جديد غير ملابس للنهي.

* * *

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ موصولاً مسلم في صحيحه مع شرح النووي، كتاب الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (١٢/١٦). وأخرجه البخاري في صحيحه معلقاً مجزوماً به في كتاب البيوع، باب: النجش ومن قال: لا يجوز ذلك البيع (٤٠٣). وأخرجه موصولاً بلفظ: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد) في كتاب الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (٥١٤).

الخاتمة:

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً كما يحب ربي ويرضى، أحمده سبحانه على ما أزجى من النعم، وأسدى من المنن، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه وتابعيه بإحسان إلى يوم الدين أما بعد:

ففي نهاية هذا البحث أضع للقارىء الكريم أهم نتائجه ملخصة فيما يأتي:

١. أن الاحتياط فيه أخذ بالحزم والثقة وبعد عن الشبه ومواضع الريبة، وهذا مقصد شرعي.

٢ـ يترجح في تعريف الاحتياط بأنه: الاحتراز من الوقوع في منهي، أو ترك مأمور عند الاشتباه.

٣. قد يكون موضع الاحتياط متيقناً فيجتمع في الدلالة على القول دليل الاحتياط ودليل اليقين، وقد ينفرد كل منهما عن الآخر في مسألة واحدة فيكون القول المستدل له بالاحتياط غير المستدل له باليقين. وقد يوجد أحدهما في المسألة ولا يوجد الآخر.

٤. أن بين الاحتياط وسد الذرائع عموماً وخصوصاً وجهياً على قول من يجعل الوسيلة التي يقطع بتوصيلها إلى المحرم من سد الذرائع.

وبينهما عموم وخصوص مطلق على قول من يرى أن الوسيلة التي يقطع بتوصيلها إلى المحرم ليست من سد الذرائع.

٥. أن التثبت يعد نوعاً من الاحتياط من جهة، ومن جهة أخرى هو مرحلة تسبق العمل بالاحتياط، فهو احتياط يؤدي عند عدم التبين إلى الاحتياط.

٦ـ أن حجية الاحتياط موضع اتفاق بين العلماء من حيث الأصل، والخلاف إنما هو في بعض مواطن الاحتياط بسبب تخلف شرط، أو وجود مانع عند من يخالف.

٧. دل على حجية الاحتياط أدلة متنوعة من كتاب الله تعالى، ومن سنة رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، ومن عمل الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ.

٨ـ أن الاحتياط المشروع قد يكون واجباً، وقد يكون مندوباً حسب ملابسات القضية المحتاط فيها، وما تؤدي إليه.

٩. أن الاحتياط في الأحكام التكليفية عند تعارض القول بها يقضي بتقديم المحرم، ثم الواجب، ثم المكروه، ثم المندوب، ثم المباح.

١٠. يعتبر الاحتياط دليلاً، وقد صرح بعض العلماء بذلك، وأشار البعض إليه، ومعنى الدليل اصطلاحاً يصدق عليه.

١١. للاحتياط مع الأدلة ثلاث حالات: فهو معتبر إذا وافقها، ومردود إذا خالف أدلة لا معارض لها، وأما الأدلة التي لها ما يعارضها فإنه يكون مرجحاً فيها.

١٢. أن الأمر المطلق يدل على الوجوب والفور، ومما يدل على ذلك الاحتياط.

١٣. لا يصح القول بالتكرار في الأمر المطلق، ودليل الاحتياط في ذلك غير مسلم.

١٤. أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده من جهة المعنى، وهو يدل على تحريمها مع أمر الوجوب، وكراهتها مع أمر الندب، ومما يدل على ذلك الاحتياط.

١٥. أن النهي المجرد عن القرائن يدل على التحريم والفور والتكرار والفساد، ومما يدل على ذلك الاحتياط.

وإني في نهاية هذا البحث لأوصي بإجراء دراسة موسعة حوله في رسالة لا تقل عن درجة الماجستير فهو حقيق بذلك، والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

فهرس المصادر والمراجع:

١- الإبهاج في شرح المنهاج، لعلي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢- إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف د. عبدالكريم بن علي النملة، دار العاصمة، الرياض، ط (١) ١٤١٧هـ.

٣- إجابة السائل شرح بغية الآمل، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق: القاضي حسين بن أحمدالسياغي، والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسةالرسالة، بيروت، ط (١)، ١٩٨٦م.

٤- الاحتياط حقيقته وحجيته وأحكامه وضوابطه، تأليف د: إلياس بلكا، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (١) ١٤٢٤هـ.

٥- الاحتياط الشرعي حقيقته وضوابطه، د. قطب الريسوني (مجلة البيان) العدد (٢٣٤).

٦- إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٧٤هـ)، تحقيق ودراسة عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية سنة ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٧- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦)، الناشر دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٨- الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي (ت ٦٣٠هـ) تحقيق الدكتور سيد الجميلي، الناشر دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٩- أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت٣٧٠)، ضبط نصه عبدالسلام محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠- إدرار الشروق على أنواء الفروق، لأبي القاسم قاسم بن عبد الله بن محمد الأنصاري، المعروف بابن الشاط (ت٧٢٣هـ)، بهامش الفروق للقرافي، الناشر دار عالم الكتب ببيروت.

١١- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، المكتبة التجارية، مطبعة المدني بمصر، ط (١)، ١٤١٣هـ.

١٢- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، الناشر المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة (٢) ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٣- أساس البلاغة، لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ). دار الفكر. بيروت، ١٤١٥هـ.

١٤- الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل. لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت٤٧٤هـ). تحقيق عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمد عوض، مكتبة نزار الباز. مكة المكرمة، والرياض. ط (٢) ١٤١٨هـ.

١٥- الأشباه والنظائر. لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٧١هـ) تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١١هـ/١٩٩١م.

١٦- أصول البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، لعلي بن محمد البزدوي الحنفيى، مطبعة جاويد بريس، كراتشي.

١٧- أصول السرخسي. لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٩٠هـ)، تحقيق د. رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت.

١٨- أصول الفقه تاريخه ورجاله، تأليف د. شعبان محمد إسماعيل، دار السلام للطباعة والنشر. المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط (٢) ١٤١٩هـ.

١٩- أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، ط (٨) ١٩٤٧م.

٢٠- أصول الفقه، د. محمد أبي النور زهير، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.

٢١. أصول الكرخي مع أمثلته للنسفي، مطبوعان مع تأسيس النظر للدبوسي، تحقيق: مصطفى الدمشقي، دار ابن زيدون، بيروت، لبنان.

٢٢- الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشاطبي (ت ٧٩٠هـ، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، الناشر دار ابن عفّان للنشر والتوزيع بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٢٣- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، لابن قيم الجوزية أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط (٢)د ١٣٩٥هـ.

٢٤- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت٩٧٠هـ). دار المعرفة، بيروت.

٢٥- البحر المحيط، للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (ت٧٩٤هـ)، قام بتحريره ومراجعته الدكتور عمر سليمان الأشقر، والدكتور عبد الستار أبو غدة، والدكتور محمد

سليمان الأشقر، والشيخ عبد القادر العاني، طبع بدار الصفوة بالقاهرة، الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

٢٦- البداية والنهاية، للحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط (١) ١٤١٩هـ.

٢٧- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ)، حققه وقدّمه ووضع فهارسه الدكتور عبد العظيم محمود الديب، الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع بالمنصورة بمصر، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٢٨- تاريخ بغداد، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٩- التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.

٣٠- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ)، تحقيق الدكتور: عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، والدكتور: عوض بن محمد القرني، والدكتور: أحمد بن محمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١) ١٤٢١هـ.

٣١- التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، لكمال الدين محمد بن عبدالواحد بن الهمام (ت٨٦١هـ)، مطبوع مع شرحه تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٢- تحرير محل النزاع في المسائل الخلافية المتعلقة بدلالات الألفاظ، د. إبراهيم بن مهنا المهنا، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، ١٤٢٨-١٤٢٩هـ.

٣٣- تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، لمحمد عبدالرحمن المباركفوري (ت١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٦هـ.

٣٤- تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، لخليل بن كيكلدي العلائي، تحقيق: د. إبراهيم محمد السلفيتي، دار الكتب الثقافية، الكويت.

٣٥- تخريج الفروع على الأصول، لمحمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق: د. محمد أديب صالح مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٥) ١٤٠٧هـ.

٣٦- التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني (ت٨١٦هـ). دار الفكر. بيروت. ط (١) ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٣٧- تفسير القرآن العظيم. للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير (ت٧٧٤هـ). قدم له د. يوسف عبدالرحمن المرعشلي. دار المعرفة. بيروت.
٣٨- التفسير الكبير أو (مفاتيح الغيب) للفخر الرازي (ت٦٠٦هـ). الناشر دار الكتب العلمية بيروت. ط (١). ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
٣٩- التقريب والإرشاد. للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ). حققه د. عبدالحميد أبو زنيد. مؤسسة الرسالة. ط (٢) ١٤١٨هـ.
٤٠- التقرير والتحبير. لمحمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنفي. دراسة وتحقيق: عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية. بيروت. ط (١) ١٤١٩هـ.
٤١- التلخيص في أصول الفقه. لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني (ت٤١٨هـ). تحقيق د. عبدالله النيبالي. وشبير أحمد العمري. دار البشائر الإسلامية. بيروت. ط (١) ١٤١٧هـ.
٤٢- التلخيص. للحافظ الذهبي. بذيل المستدرك على الصحيحين للحاكم. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. الكتب العلمية بيروت. ط (١) ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
٤٣- التمهيد في أصول الفقه. لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني (ت٥١٠هـ). دراسة وتحقيق د. مفيد محمد أبو عمشة. ود. محمد بن علي بن إبراهيم. مؤسسة الريان. بيروت. ط (٢) ١٤٢١هـ.
٤٤- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. لجمال الدين أبي محمد عبدالرحيم الإسنوي (ت٧٧٢هـ). تحقيق د. محمد حسن هيتو. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط (٣) ١٤٠٤هـ.
٤٥- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبدالبر (ت٤٦٣هـ). حققه وعلق حواشيه وصححه مصطفى أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب. ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
٤٦- تيسير التحرير. لمحمد أمين. المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري المكي (ت ٩٨٧هـ). على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية. لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود الشهير بابن همام الدين الإسكندري (ت ٨٦١هـ). الناشر دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٤٧- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.
٤٨- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لمحي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله بن أبي الوفاء القرشي (ت ٧٧٥هـ)، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، سنة ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
٤٩- حاشية العطار على جمع الجوامع، للشيخ حسن العطار (ت١٢٥٠هـ)، وبهامشه تقريرات الشيخ عبد الرحمن الشربيني على جمع الجوامع، وتقريرات الشيخ محمد علي بن حسين المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٠- درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط (٢)، ١٤١١هـ.
٥١- الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٢- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، لبنان، بيروت، ط (١) ١٤١٩هـ.
٥٣- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، د: صالح بن عبد الله بن حميد، الناشر دار الاستقامة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٢هـ.
٥٤- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، د: يعقوب عبد الوهاب الباحسين، دار النشر الدولي، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٦هـ.
٥٥- الروح، لابن قيم الجوزية أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٣٩٥هـ.
٥٦- روضة الناظر في أصول الفقه، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، قدّم له وحققه وعلّق عليه الدكتور عبد الكريم بن علي النملة، الناشر مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الثانية سنة ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
٥٧- سنن الترمذي (جامع الترمذي)، للحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥٨- سنن أبي داود، للحافظ سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

٥٩- السنن الصغرى (المجتبى). لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت٣٠٣هـ). تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية. حلب. ط (٢) ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٦٠- السنن الكبرى. لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ). تحقيق محمد عبدالقادر عطا. مكتبة دار الباز. مكة المكرمة. ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
٦١- سير أعلام النبلاء. لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ). حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي. مؤسسة الرسالة بيروت. ط (٩) ١٤١٣هـ/١٩٩١م.
٦٢- شذرات الذهب في أخبار من ذهب. لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ). تحقيق عبدالقادر ومحمد الأرناؤوط. دار ابن كثير. دمشق. ط (١) ١٤٠٦هـ.
٦٣- شرح الأربعين. لابن دقيق العيد.
٦٤- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ). دار الفكر. بيروت. ط (١) ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٦٥- شرح صحيح مسلم المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. لمحيي الدين النووي (ت٦٧٦هـ) مطبوع بحاشية صحيح مسلم. دار الريان للتراث. ط (١) ١٤٠٧هـ.
٦٦- شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير. المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه. لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي. المعروف بابن النجار (ت ٩٧٢هـ). تحقيق الدكتور محمد الزحيلي. والدكتور نزيه حماد. الناشر مكتبة العبيكان بالرياض. سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
٦٧- شرح مختصر الروضة. لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ابن سعيد الطوفي (ت ٧١٦هـ). تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي. الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت. الطبعة الأولى. سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
٦٨- صحيح البخاري. لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ). اعتنى به أبو صهيب الكرمي. بيت الأفكار الدولية للنشر. الرياض. ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٦٩- صحيح ابن حبان. لمحمد بن حبان البستي (ت٣٥٤هـ). مطبوع بترتيب ابن بلبان. علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت٧٣٩هـ). حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط. الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت. ط (٢) ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
٧٠- صحيح ابن خزيمة. لمحمد بن إسحاق ابن خزيمة (ت٣١١هـ). حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وقدّم له محمد مصطفى الأعظمي. المكتب الإسلامي. بيروت. ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

٧١- صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ)، مطبوع مع شرح صحيح مسلم، لمحي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، دار الريان للتراث، القاهرة، ط (١) ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٧٢- طبقات الحنفية، لعبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي (ت ٧٧٥هـ)، الناشر: مير محمد كتب خانة، كراتشي.

٧٣- طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر تقي الدين ابن قاضي شهبة الدمشقي (ت٨٥١هـ)، اعتنى بتصحيحه وعلّق عليه الدكتور الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط (١) ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٧٤- طبقات الفقهاء الشافعية، لتقي الدين أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، المعروف بابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، هذبه ورتّبه واستدرك عليه محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، وبيّض أصوله ونقّحه الإمام أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي (ت٧٤٢هـ)، حققه وعلّق عليه محيي الدين علي نجيب، الناشر دار البشائر الإسلامية ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٧٥- طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، لنَجْمُ الدِّينِ أَبِي حَفْصٍ عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّسَفِيُّ (ت ٥٣٧هـ) تحقيق / خليل الميس، دار القلم، بيروت، ط (١)،١٤٠٦هـ.

٧٦- العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلي محمد بن الحسين الفراء البغدادي (ت ٤٥٨هـ)، حققه وعلّق عليه وخرج نصّه الدكتور أحمد بن علي سير المباركي، ط (٢) ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٧٧. عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، للعيني بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد (ت ٨٥٥هـ) دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٧٨- العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، إعداد: منيب بن محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، توزيع دار النفائس، الرياض، ط (١) ١٤١٨هـ.

٧٩- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، لأحمد بن محمد الحنفي الحموي (ت١٠٩٨هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٨٠- الفتاوى الكبرى، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، ط (١) ١٣٨٦هـ.

٨١- فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). طبعة جديدة منقحة ومقابلة على طبعة بولاق، والطبعة الأنصارية، والطبعة السلفية. دار السلام، الرياض، ودار الفيحاء دمشق. ط (٣) ١٤٢١هـ.

٨٢- فتح الغفار بشرح المنار. لزين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي(ت ٩٧٠هـ) ومعه حواشي للشيخ عبد الرحمن البحراوي الحنفي المصري. دار الكتب العلمية، بيروت. ط (١) ١٤٢٢هـ.

٨٣- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. لمحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ). دار الفكر، بيروت. ١٤٠٣هـ.

٨٤- الفتح المبين في طبقات الأصوليين. لعبد الله مصطفى المراغي (ت ١٣٦٤هـ). الناشر: محمد أمين دمج وشركاه، بيروت. الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٨٥- الفروق . لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت ٦٨٤هـ). ومعه إدرار الشروق على أنواء الفروق. لأبي القاسم قاسم بن عبد الله الأنصاري المعروف بابن الشاط (ت ٧٢٣هـ). الناشر عالم الكتب ببيروت.

٨٦- الفصول في الأصول (أصول الجصاص). لأحمد بن علي الرازي الجصّاص (ت ٣٧٠هـ). ضبط نصوصه وعلق عليه د. محمد محمد تامر. دار الكتب العلمية، بيروت. ط (١) ١٤٢٠هـ.

٨٧- الفوائد البهية في تراجم الحنفية. لمحمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت ١٣٠٤هـ). عني بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه محمد بدر الدين أبو فراس النعساني. الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت.

٨٨- فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت في أصول الفقه. لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت ١٢٢٥هـ). دار إحياء التراث العربي، بيروت. ط (١) ١٤١٨هـ.

٨٩- القاموس المحيط. لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ). مكتب تحقيق التراث مؤسسة الرسالة، بيروت. ط (٢) ١٤٠٧هـ.

٩٠- قواطع الأدلة في أصول الفقه. لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني (ت ٤٨٩هـ). تحقيق محمد حسن الشافعي. دار الكتب العلمية، بيروت. ط (١) ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٩١- قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تأليف: عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت ٦٦٠ هـ). دراسة وتحقيق: محمود بن التلاميد الشنقيطي. دار المعارف، بيروت. لبنان.

٩٢- القواعد، لعلي بن عباس البعلي الحنبلي المشتهر بابن اللحام (ت٨٠٣هـ)، دراسة وتحقيق عايض بن عبدالله الشهراني، وناصر بن عثمان الغامدي، مكتبة الرشد.ط (١) ١٤٢٣/٢٠٠٢م.
٩٣- القواعد النورانية الفقهية، لشيخ الإسلام، أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، ط (١) ١٣٧٠هـ.
٩٤- الكاشف عن المحصول في علم الأصول، لأبي عبد الله محمد بن محمود بن عباد العجلي الأصفهاني (ت٦٨٨هـ)، تحقيق وتعليق ودراسة عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، وقدّم له الدكتور محمد عبد الرحمن مندور، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٤١٩هـ.
٩٥- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٤٠٧هـ.
٩٦- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، لأبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي (ت٧١٠هـ)، مطبوع معه شرح نور الأنوار على المنار، لملاجيون، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٩٧- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي، لعلاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري (٧٣٠هـ)، ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤١١هـ/١٩٩١م.
٩٨- لسان العرب، لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت٧١١هـ)، دار الفكر، ودار صادر، بيروت، ط (١) ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
٩٩- اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، مطبوع مع تخريج أحاديثه لعبدالله بن محمد الغماري، خرج أحاديثه وعلق عليه د. يوسف عبدالرحمن المرعشلي، عالم الكتب، بيروت، ط (٢) ١٤٠٦هـ.
١٠٠- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، وساعده ابنه محمد، طبعت في مجمع الملك فهد – رحمه الله – لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.
١٠١- المحصول في أصول الفقه، لأبي بكر بن العربي المعافري المالكي (ت٥٤٣هـ)، أخرجه واعتنى به حسين علي اليدري، وعلّق على مواضع منه سعيد عبد اللطيف فودة، الناشر دار البيارق بالأردن ولبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

١٠٢- المحصول في أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١٠٣- مختصر ابن الحاجب (مختصر منتهى السول والأمل) لجمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر (ت ٥٧٠هـ)، مطبوع مع شرحه (بيان المختصر)، لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق د: محمد مظهر بقا، طُبع بدار المدني بجدة، والناشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١٠٤- المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق د. عبدالكريم بن محمد اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض، ط (١) ١٤٠٥هـ.

١٠٥- المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

١٠٦- المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، ترتيب، وضبط محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٤١٣هـ.

١٠٧- المُسوَّدة في أصول الفقه، لآل تيمية، وهم مجد الدين أبو البركات عبد السلام (ت٦٥٢هـ)، وولده أبو المحاسن عبدالحليم (ت٦٨٢هـ)، وحفيده شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. أحمد بن إبراهيم الذروي، دار الفضيلة، الرياض، ط (١) ١٤٢٢هـ.

١٠٨- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، اعتنى به يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى.

١٠٩- المصنف، للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همّام الصنعاني (ت٢١١هـ)، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢) ١٤٠٣هـ.

١١٠- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت٤٣٦هـ)، قدّم له وضبطه الشيخ خليل الميس، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

١١١- معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، الناشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
١١٢- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت ٤١٥هـ)، حرره أمين الخولي، وأشرف عليه طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ.
١١٣- المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي (ت ٦٢٠هـ)، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان بالقاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
١١٤- المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، الناشر دار المعرفة ببيروت.
١١٥- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، للسّخاوي لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢)، دار الكتاب العربي.
١١٦- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط (١) ١٤١١هـ/١٩٩١م.
١١٧- المنثور في القواعد، للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق الدكتور تيسير فائق أحمد محمود، وراجعه الدكتور عبد الستار أبو غدة، الناشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
١١٨- المنخول من تعليقات الأصول، لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط (٢) ١٤٠٠هـ.
١١٩- منهاج الأصول للقاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥)، مطبوع مع شرحه نهاية السول، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت ٧٧٢هـ)، الناشر عالم الكتب.
١٢٠- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت ٧٩٠هـ)، ومعه شرحه للشيخ عبد الله دراز، عُني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٤١١هـ /١٩٩١م.
١٢١- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت.

١٢٢- نظرية الاحتياط الفقهي . دراسة تأصيلية تطبيقية . إعداد: محمد عمر سماعي. دار ابن حزم، بيروت، لبنان. ط (١) ١٤٢٨هـ.

١٢٣- نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المعروف بالقرافي (ت ٦٨٤هـ). تحقيق محمد عبدالقادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت. ط (١) ١٤٢١هـ.

١٢٤- نهاية السول شرح منهاج الوصول، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت ٧٧٢هـ). الناشر عالم الكتب.

١٢٥- نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (ت ٧١٥هـ). دراسة وتحقيق الدكتور صالح بن سليمان اليوسف، والدكتور سعد بن سالم السويح، الناشر المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط (١) ١٤١٦هـ.

١٢٦- النهي عند الأصوليين، للشيخ د. عبدالرحمن بن محمد السدحان، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المعهد العالي للقضاء.

١٢٧- الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت ٥١٣هـ). تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

١٢٨- الوصول إلى الأصول، لأحمد بن علي بن بَرْهان البغدادي (ت ٥١٨هـ)، تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، الناشر مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

١٢٩- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، الناشر دار صادر ببيروت.

* * *

رعاية حدود الله في الأسرة
دراسة قرآنية

د. هدى بنت دليجان الدليجان
أستاذ مشارك في التفسير وعلوم القرآن
جامعة الملك فيصل بالأحساء

رعاية حدود الله في الأسرة
دراسة قرآنية

د. هدى بنت دليجان الدليجان
أستاذ مشارك في التفسير وعلوم القرآن
جامعة الملك فيصل بالأحساء

ملخص البحث:

يعد موضوع الأسرة من الموضوعات المهمة في بناء المجتمع، ولا تزال تتجدد أحكام الأسرة وقضاياها، فكانت أحكام القرآن الكريم في بناء الأسرة المسلمة أنموذجا رائعا وفريدا في بيان ماهية حدود الله المتعلقة بأحكام الأسرة، وكيفية المحافظة عليها.

بعد التتبع والاستقصاء للفظ حدود الله في القرآن الكريم وجدت أن هذا المصطلح لم يرد إلا فيما يتعلق بأحكام الأسرة فقط، مع تعدد وروده وتنوع قضاياه في السنة المطهرة، فأحببت أن أبين أهمية هذا المصطلح القرآني في بناء الأسرة وتوثيق علاقاتها.

كثرة الخلافات الزوجية وازدياد نسبة التنازع والشقاق بين أفراد الأسرة، فأردت أن أبين ما في القرآن الكريم من علاج ناجع ودواء شاف لكل هذه الخلافات برعاية حدود الله في أحكام الأسرة، كما بينها القرآن الكريم في آياته، والإسهام في وضع لبنة طيبة في بناء مجتمع صالح وآمن.

إن هذا الموضوع لم يسبق بحثه وتناوله من ناحية تفسيرية، فأحببت أن أجمع الآيات الكريمة المتعلقة بمصطلح حدود الله، وأن أبين تفسيرها وفوائدها النافعة للأسرة المسلمة في كل زمان ومكان.

فاستخرت الله تعالى أن يعينني في كتابة هذا البحث وجمع فرائده في هذه المباحث، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

المقدمة:

إنَّ الحَمْدَ للهِ نحمدُهُ ونستعينُهُ ونستغفرُهُ، ونعوذُ باللهِ مِنْ شرورِ أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، مَنْ يَهْدِهِ اللهُ فلا مُضِلَّ لَهُ، ومَنْ يُضْلِلْ فَلا هَادِيَ لَهُ، وأشهدُ أن لا إله إلا الله وحدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُهُ ورَسُولُهُ، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، ومن اهتدى بهديه واقتفى أثره إلى يوم الدّين.

أما بعد:

فقد جاءت الآيات الكريمة لترسم أنموذجا عظيما لرعاية الأسرة المسلمة، وتعزيز مكانتها العظمى في بناء الأمة الصالحة، ولتكون أساسا في تحقيق الخيرية في الأمة الإسلامية إلى قيام الساعة، لذا كان اهتمام الإسلام كبيرا بالبناء الاجتماعي للأسرة المسلمة، والاهتمام بأفرادها وأديانهم وأحوالهم، وبناء العلاقات الوطيدة بين هؤلاء الأفراد على أساس علمي متين، والذي يتداخل فيه الوازع الديني الخلقي مع الوازع التشريعي القانوني، وتترابط فيه مبادئ الإحسان مع العدل.

فقد جاءت الآيات الكريمة المتعلقة بالأسرة بالنص على بيان حدود الله ورعايتها في الأحكام، فكان من نتائج هذه التوصية الكريمة التأكيد على رعاية حدود الله في الأسرة، وذلك لتسهم في تكوين منظومة رائعة من الحقوق المتبادلة الواضحة التي لا يطغى فيها جانب على جانب، ولا جنس على جنس، لتكون نواة صالحة وبذرة طيبة لبناء مجتمع خير.

وحيث إن هذه الأسرة تتكون من أفراد نساء ورجال، فكانت حدود الله نظاما متكاملا للحياة الزوجية، ودعامة حقيقية لمفهوم الإصلاح الاجتماعي، والبعد عن الشحناء والبغضاء التي تهدد كيان الأسرة، فكانت حدود الله من المسائل التي بينها القرآن الكريم، ليصون به كرامة الأسرة المسلمة، ويحميها من أيدي العابثين وكلامهم ودعاويهم.

من أجل هذا اخترت الكتابة في بحث بعنوان:

((رعاية حدود الله في الأسرة – دراسة قرآنية)).

وأسأل الله تعالى أن يعينني على تدبر كتابه، وفهم آياته، والمحافظة على حدوده.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

- يعد موضوع الأسرة من الموضوعات المهمة في بناء المجتمع، ولا تزال تتجدد أحكام الأسرة وقضاياها، فكانت أحكام القرآن الكريم في بناء الأسرة المسلمة أنموذجا رائعا وفريدا في بيان ماهية حدود الله المتعلقة بأحكام الأسرة، وكيفية المحافظة عليها.

- بعد التتبع والاستقصاء للفظ حدود الله في القرآن الكريم وجدت أن هذا المصطلح لم يرد إلا فيما يتعلق بأحكام الأسرة فقط، مع تعدد وروده وتنوع قضاياه في السنة المطهرة. فأحببت أن أبين أهمية هذا المصطلح القرآني في بناء الأسرة وتوثيق علاقاتها.
- كثرة الخلافات الزوجية وازدياد نسبة التنازع والشقاق بين أفراد الأسرة. فأردت أن أبين ما في القرآن الكريم من علاج ناجع ودواء شاف لكل هذه الخلافات برعاية حدود الله في أحكام الأسرة، كما بينها القرآن الكريم في آياته، والإسهام في وضع لبنة طيبة في بناء مجتمع صالح وآمن.
- إن هذا الموضوع لم يسبق بحثه وتناوله من ناحية تفسيرية، فأحببت أن أجمع الآيات الكريمة المتعلقة بمصطلح حدود الله، وأن أبين تفسيرها وفوائدها النافعة للأسرة المسلمة في كل زمان ومكان.

فاستخرت الله تعالى أن يعينني في كتابة هذا البحث وجمع فرائده في هذه المباحث، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك بجمع الآيات القرآنية المتضمنة مصطلح حدود الله في أحكام الأسرة، وما يتعلق بها من فوائد قرآنية ومسائل علمية. واتبعت في المنهج العام ما يلي:

١- عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها من السورة ورقم الآية، وكتابتها بخط المصحف العثماني.

٢- عزو الأحاديث النبوية إلى الصحاح و المسانيد والسنن، ببيان من أخرجه، وأقدم الصحيحين أولا ثم من أخرجه في السنن، بكتابة الكتاب والباب ورقم الحديث والجزء والصفحة في بعض الكتب.

٣- عزو الأقوال إلى قائليها من أهل الفقه والعلماء والباحثين؛ بذكر اسم المؤلف وعنوان الكتاب ورقم الجزء والصفحة في حاشية الصفحة. فإن كان فيه تصرف مني قلت في الحاشية (بتصرف)، وإن أفدت الفكرة من أحد المراجع قلت: انظر.

٤- اجتهدت في بيان حدود الله في أحكام الأسرة بالحق الواضح البين من القرآن الكريم والسنة المطهرة، وناقشت -أحيانا- ما ورد في بعض فقرات الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، فيما يتعلق بأحكام الأسرة، ويخالف في ذلك منهج القرآن الكريم بتوضيح حدود الله ورعايتها في بناء الأسرة.

خطة البحث:

يمكن تقسيم الآيات الواردة في حدود الله لفظا في القرآن الكريم إلى المباحث التالية:

التمهيد ويتضمن:

١- تعريف الأسرة، حدود الله.

٢- أسس حدود الله في النظام الأسري.

٣- وسائل رعاية حدود الله في النظام الأسري.

المبحث الأول: رعاية حدود الله بين الزوجين في أحكام الصيام.

المبحث الثاني: رعاية حدود الله بين الزوجين في أحكام الطلاق والخلع.

المبحث الثالث: رعاية حدود الله في الأسرة في أحكام الميراث.

المبحث الرابع: رعاية حدود الله في أحكام الظهار بين الزوجين.

الخاتمة وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

وأسأل الله التوفيق والسداد.

* * *

التمهيد:

١- تعريف الأسرة:

قال ابن منظور: (أُسرةُ الرجل: عشيرتُه ورهطُهُ الأدْنَوْنَ لأنه يتقوى بهم، والأُسرةُ عشيرةُ الرجل وأهلُ بيته)(١)، وقد جاء في كتاب الله ﷻ ذِكْرُ الأزواج والبنين والحفدة، بمعنى الأسرة، قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴾ [النحل:٧٢].

واتفق أهل العلم على تكوين الأسرة من الأزواج والبنين كما أشارت إليها الأدلة من الكتاب والسنة، واختلفوا في معنى الحفدة على عدة أقوال وهي: حفدة الرجل أختان الرجل على بناته، وعن ابن مسعود أيضا: أنهم الأصهار، فيكون معنى الآية على هذا القول: وجعل لكم من أزواجكم بنين وبنات تزوجونهم فيحصل بسببهم الأختان والأصهار، وقال عكرمة والحسن والضحاك: هم الخدم، قال مجاهد: هم الأعوان، من أعانك فقد حفدك، وقال ابن عباس رضي الله عنهما و عطاء: هم ولد ولد الرجل الذين يعينونه ويخدمونه، وقال قتادة: مهنة يمتهنونكم فيخدمونكم من أولادكم، وقال الكلبي ومقاتل: البنين: الصغار، والحفدة: كبار الأولاد الذين يعينونه على عمله، وقال آخرون: هم بنو امرأة الرجل من غيره(٢).

وأصل الحفد في اللغة: حفد يحفد حفدا وحفدانا واحتفد: خف في العمل وأسرع، وحفد يحفد حفدا: خدم، والحفد في الخدمة والعمل: الخفة، وروي عن عمر أنه قرأ في قنوت الفجر: وإليك نسعى ونحفد، أي: نسرع في العمل والخدمة(٣).

واختار الإمام الطبري -رحمه الله- في تفسيره معنى الحفدة بقوله:" والحفدة في كلام العرب: جمع حافد، كما الكذبة: جمع كاذب، و الفسقة: جمع فاسق، و الحافد في كلامهم: هو المتخفف في الخدمة والعمل.. وإذا كان معنى الحفدة ما ذكرنا من أنهم المسرعون في خدمة الرجل المتخففون فيها، وكان الله تعالى ذكره أخبرنا أن مما أنعم الله به علينا أن جعل لنا حفدة تحفد لنا، وكان أزواجنا وأولادنا الذين يصلحون

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (أسَرَ) (١٤١/١).

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، (١٧١/١٤-١٧٥)، و البغوي، معالم التنزيل، (٥ /٣١).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (حفد)، (٣/ ٢٣٤).

للخدمة منا ومن غيرنا، و أختاننا الذين هم أزواج بناتنا من أزواجنا وخدمنا من مماليكنا إذا كانوا يحفدوننا فيستحقون اسم حفدة. ولم يكن الله تعالى ذكره دل بظاهر تنزيله ولا على لسان رسوله ﷺ، ولا بحجة عقل، على أنه عنى نوعا من الحفدة دون نوع منهم. وكان قد أنعم الله بكل ذلك علينا. لم يكن لنا أن نوجه ذلك إلى خاص من الحفدة دون عام، إلا ما اجتمعت الأمة على أنه غير داخل فيهم، والله أعلم"[1].

وهذا المعنى للحفدة يوسع مجال الأسرة المسلمة لتضم أفرادا من الأختان والأصهار والخدم والأعوان وأبناء المرأة من رجل آخر. وهذا يعظم من ضرورة رعاية حدود الله في الأسرة لتمتد الرعاية إلى جميع أفرادها، وضرورة العناية بهذه العلاقة الكريمة وتوطيدها على أساس من شرع الله المتين.

فليس هناك طريق لبناء الأسرة إلا الزواج الشرعي بعقد بين فردين ذكر وأنثى بحضور ولي المرأة وشهود عدول، " فالزواج ضرورة اجتماعية ونظام أساسي لتكوين الأسرة، والترابط الاجتماعي بين الأسر. فحفظ النسل هو أحد مقاصد الشريعة الخمسة، ولا يحفظ هذا النسل إلا بالتزاوج في إطار الشرائع السماوية"[2].

٢- تعريف حدود الله:

قال ابن منظور في لسان العرب: حد يحد حدا هو المنع والفصل بين الشيئين. وحدود الله تعالى: الأشياء التي بين تحريمها وتحليلها، وأمر أن لا يتعدى شيء منها فيتجاوز إلى غير ما أمر فيها، أو نهى عنه منها، ومنع من مخالفتها[3].

فحدود الله عز وجل ضربان: ضرب منها حدود حدها للناس في مطاعمهم ومشاربهم ومناكحهم وغيرها، مما أحل وحرم، وأمر بالانتهاء عما نهى عنه منها، ونهى عن تعديها، والضرب الثاني: عقوبات جعلت لمن ركب ما نهى عنه كحد السارق: وهو قطع يمينه في ربع دينار فصاعدا، وكحد الزاني البكر وهو جلد مائة وتغريب عام، وكحد المحصن إذا زنى وهو الرجم، وكحد القاذف ثمانون جلدة، وسميت بالحدود، لأنها

---

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،(١٧٦/١٤).

(٢) العسال،(أ.د. أحمد، ومجموعة من الباحثين، ميثاق الأسرة في الإسلام ((اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل))، ص١٢٤.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة(حد) (٧٩/٣)(بتصرف).

تحد: أي تمنع من إتيان ما جعلت عقوبات فيها، وسميت الأولى حدودا لأنها نهايات نهى الله عن تعديها[1].

أما في الحديث الشريف فقد جاء ذكر الحدود لفظا في عقوبات كثيرة، قال ابن الأثير:" وفي الحديث فيه ذكر الحد والحدود في غير موضع، وهي محارم الله وعقوباته التي قرنها بالذنوب، فكأن حدود الشرع فصلت بين الحلال والحرام، فمنها ما لا يقرب، ومنه قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة:١٨٧]، ومنها ما لا يتعدى كالمواريث المعينة: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [النساء:١٣]" [2].

وسيأتي ضمن محاور البحث إيضاح حدود الله المتعلقة بالأسرة ضمن تفسير الآيات في المباحث التالية.

٣- أسس رعاية حدود الله في الأسرة:

الأسرة في الإسلام ميثاق غليظ، وقانون حكيم، لم يتركه القرآن الكريم والسنة المطهرة مجالا لأهواء البشر، بل رسمت الأحكام الشرعية صورة عالية من الضبط للأحكام الأسرية، من أجل هذا توالت الآيات القرآنية الكريمة في التأكيد على حدود الله، ورصدت المشاعر والأحاسيس حماية لها وصيانة لحدود الله من خلال الأسس التالية.

الأساس الأول: الدعوة إلى تحقيق المعروف في بناء الأسرة.

دعا القرآن الكريم بأوامره وأحكامه إلى تشريعات رائعة داعية إلى تحقيق المعروف، فالأساس في بيان حدود الله في أحكام الأسرة هو إقامة المعروف، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ﴾ [آل عمران:١١٠]، فالمعروف معنى عظيم يمكن تحقيقه بوسائل مختلفة، وبدرجات

---

(١) المرجع السابق.

(٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر،(٣٥٢/١) (بتصرف).

متفاوتة، وقد تمكن الإسلام من إيصال هذه الرسالة العظيمة ((بالمعروف)) إلى جميع فئات المجتمع، وأولى هذه الفئات الأسرة المسلمة، التي كفل لها الإسلام حقوقا كاملة رفيعة بتمام الكرامة وتوزيع الحقوق الشرعية بالمعروف، قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء:١٩].

فحدود الله تمنع من مجاوزة المعروف في بناء الأسرة، وإلا استحق على ذلك العقوبات العظيمة، ومثال على ذلك كفارة الظهار كما سيأتي لاحقا.

وقد أشار مالك بن نبي – رحمه الله– إلى معنى المعروف، وضرب لذلك مثلا من آية قرآنية كريمة، فقال:"المسلم مكلف بحمل الرسالة (حب الخير) و(كره الشر)، في الجليل من الأمور والصغير منها، فتقسيم التركة عند وفاة صاحبها هي بلا ريب ظرف اجتماعي عادي، لكن انظر ما يقول القرآن فيه: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء:٨] قد يقال لنا: إن هذا حكم يمكن أن يرد في كل قانون مدني تقدمي، هذا صحيح، لكن القرآن يرغب بأكثر من هذا، فهو لا يريد أن يقوم المجتمع بتقسيم المال كآلة توزيع القطع المعدنية، فهذا شيء يستطيع المجتمع الاستهلاكي أن يفعله، لكن ينبغي للمجتمع الإسلامي أن يفعل أكثر من توزيع أموال تركة، وذلك بأن يوزع في الوقت نفسه الخير...فالآية تنتهي بتوصية أخرى﴿وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ فوزعوا أموالا، وأضيفوا إليها فكرة، أو كلمة،أو لفتة، تعبر عن شعوركم، عن مفهومكم،عن فكرة (الخير) عندكم، إن هذه التكملة ذات الصبغة الروحية الخالصة، لا يمكن تصورها في أي تشريع مدني، إنها تعطي للرابط الاجتماعي النابع من الفكر الإسلامي طابعا خاصا "[١].

الأساس الثاني: دعوة الأسرة إلى تطبيق الأحكام الشرعية.

أسهم القرآن الكريم في بيان حدود الله في الأحكام الشرعية، لتكون هذه الحدود المانعة أداة فعالة في حفظ الحقوق الأسرية، وليبين للبشرية بأكملها الرسالة الخلقية الكريمة، والتي يحملها الإسلام لنشر المعروف بين الناس من خلال اهتمامه الكريم بحدود الأسرة ورعاية ما يتعلق بها من متغيرات وحوادث.

---

(١) نبي، مالك، مشكلات الحضارة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص٥٢(بتصرف)، دار الفكر.

فالقرآن الكريم يقرر أن وجود الأسرة هو امتداد الحياة البشرية، وسر البقاء الإنساني، فكل إنسان يميل بفطرته إلى أن يَظْفَرَ ببيتٍ وزوجةٍ وذريةٍ... فالأسرة هي أقوى دعائم المجتمع تأثيرا في رعاية الأبناء وتكوينِ شخصيتهم، وتوجيهِ سلوكِهم، وإعدادهم للمستقبل.

من أجل هذا بين القرآن الكريم بيانا شافيا أحكام الأسرة، فالأسرة لابد أن تقوم على العشرة بالمعروف، ودفع المهر، وعدد الزوجات وشرط التعدد، وغير ذلك، وفي نهاية العلاقة الدنيوية بالأسرة مثل أحكام المواريث، وعدة الزوجة المتوفى عنها زوجها، وأحكام الطلاق والفراق والإيلاء والخلع في منظومة متكاملة جامعة مانعة لأي تجاوزات قد تطرأ على البشر في أي زمان ومكان.

لذا دعا الإسلام إلى الوسطية في بيان حدود الله المتعلقة بالأسرة دون إفراط ولا تفريط، ودعا إلى رعاية أحكامها ونظامها بالتأكيد على قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ ﴿فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾، وغير ذلك من الأفعال المؤكدة للنهي عن تجاوز حدود الله في تطبيق الأحكام الأسرية، فهذه الآيات الكريمة حافز كبير للمسلم الملتزم برعاية هذه الحدود للحصول على الجزاء الجزيل في الدنيا والآخرة.

الأساس الثالث: وسائل رعاية حدود الله في الأسرة في الإسلام:

قرر الإسلام وسائل متعددة لضمان تنفيذ حدود الله الكريمة المتعلقة بالأحكام الشرعية في الأسرة منها:

- وسائل داخلية تتصل بضمير الإنسان وعقيدته لتكون حارسة على هذه التشريعات، وتتمثل في رسائل التقوى التي تضمنتها جميع الأحكام من الفرائض الواجبة كالصيام، وما يتعلق بالزوجين الكريمين من رعاية حدود الله، وتوزيع أنصبة الميراث، ومتعة المطلقات، وتأدية كفارة الظهار.
- وسائل خارجية:وتقوم بها هيئات خارجية يناط بها الرقابة الشرعية، وهم الأقارب والقضاة والعلماء والولاة وغير ذلك، وهؤلاء لهم دور كبير في ردم الشقاق والخلاف الأسري المتعلقة برعاية حدود الله في أحكام الأسرة ومنها: أحكام الطلاق والخلع والميراث.

و سيأتي تفصيل هذه الوسائل في المباحث التالية.

* * *

المبحث الأول: رعاية حدود الله بين الزوجين في أحكام الصيام:

جاء ذكر الصيام في القرآن الكريم مرة واحدة في سورة البقرة، وجاء ذكر أحكام الصيام بالنسبة لكل فرد مسلم، ثم ختمت آيات الصيام بذكر أحكام العلاقة بين الزوجين في الصيام، قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة:١٨٧].

فقد رخص الله الكريم لعباده جواز الجماع بين الزوجين في ليالي الصيام المباركة، قال الإمام ابن كثير - رحمه الله-: "هذه رخصة من الله تعالى للمسلمين، ورفع لما كان عليه الأمر في ابتداء الإسلام، فإنه كان إذا أفطر أحدهم إنما يحل له الأكل والشرب والجماع إلى صلاة العشاء، أو ينام قبل ذلك، فمتى نام أو صلى العشاء حرم عليه الطعام والشراب والجماع إلى الليلة القابلة، فوجدوا في ذلك مشقة كبيرة"[١].

وروى الإمام البخاري في صحيحه عن البراء ﷺ قال: ((لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء، رمضان كله، وكان رجال يخونون أنفسهم، فأنزل الله: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾))[٢].

﴿الرَّفَثُ﴾ هو الجماع في أقوال جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين[٣]، وسمي رفثا: "وهو الجماع وغيره، مما يكون بين الرجل وامرأته، يعني: التقبيل والمغازلة ونحوهما، مما يكون في حالة الجماع، وأصله قول الفحش: والرفث: أيضا الفحش من القول، وكلام النساء في الجماع" [٤]، فسماه في هذا الموضع بالرفث، بسبب أنهم كانوا يقعون فيه خيانة لما نهى الله عنه في الصيام، فإنه لما وقع منهم هذا الفعل قبل الإجابة

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (١/ ٥١٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب (٢٧) ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾، ح (٤٥٠٨).

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (٢/ ١٩٤).

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة (رفث)، (٢/ ٢٦٣).

فكأنه استهجان لما وجد منهم، وقيل: إذا عدي الرفث بإلى ففيه معنى الإفضاء مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء:٢١][١].

والمقصود بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ أي: الرخصة بجواز العلاقة الزوجية الحميمية، وتلبية الغريزة الفطرية في نفس الإنسان بعد منعها في أوقات الصيام المحددة.

﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ وهذه قاعدة أساسية في أحكام الأسرة، وذلك بالنظر إلى عمق العلاقة بين الزوجين، فكل واحد منهما لباس للآخر، وفي هذا دلالة عظيمة على المكانة العظيمة التي يرسمها الإسلام للعلاقة بين الزوجين[٢]، ومع ذلك جاء سياق هذه القاعدة العظيمة في آيات الصيام في شهر رمضان المبارك، للإشعار بأهمية رعاية حدود الله، والتي يجب على المسلم الصائم أن يراعيها في أسرته وعلاقته بزوجته خاصة فلا يقترب من الخطأ في العلم والعمل.

قال الإمام الرازي–رحمه الله– في تفسيره ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾: "هو استئناف كالبيان لسبب الإحلال، وهو أنه إذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة، قل صبركم عنهن، وضعف عليكم اجتنابهن، فلذلك رخص لكم في مباشرتهن"[٣].

فما أعظم الإسلام، وما أجمل أحكامه، هو يراعي تلك الرغبة الخفية في نفس الصائم المتعبد لله تعالى، بتقرير قاعدة عظيمة هي الأساس في العلاقة الزوجية في كل حين، فهي ليست علاقة عابرة أو نظرة خاطفة، إنما هي لباس جميل وساتر، فالزوجان لباس لبعضهما، فكل منهما يقي الآخر من المعايب والمفاسد، لتكون هذه العلاقة الكريمة سببا في رعاية حدود الله، و التي يرعاها المتقون الأبرار.

ثم قال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾.

قال الإمام الطبري في تفسيره:" حدود الله: شروطه، وذلك أن حد كل شيء ما حصره من المعاني، وميز بينه وبين غيره،﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ يعني به: المحارم التي ميزها

---

(١) انظر: الرازي، التفسير الكبير،(٥/ ٩٠).

(٢) انظر: احنوت،(د) عبد القادر، التحكيم في الشريعة بين الزوجين (أنموذجا)، مجلة البيان، العدد،٢٦٣،ص١٢– ١٤ (مقال).

(٣) الرازي، التفسير الكبير،(٥/ ٩١).

من الحلال المطلق، فحددها بنعوتها وصفاتها، وعرفها عباده. ويعني تعالى ذكره بذلك هذه الأشياء التي بينتها من الأكل والشرب والجماع في شهر رمضان نهارا في غير عذر، وجماع النساء في الاعتكاف في المساجد. يقول: هذه الأشياء الذي حددتها لكم، وأمرتكم أن تجتنبوها في الأوقات التي أمرتكم أن تجتنبوها، وحرمتها فيها عليكم، فلا تقربوها، وابعدوا منها أن تركبوها، فتستحقوا بها من العقوبة ما يستحقه من تعدى حدودي، وخالف أمري وركب معاصي"[1].

فقد أوضح الله الكريم حدود الله في أحكام الصيام بالنسبة للفرد وهو المنع من الأكل والشرب، و المنع من الجماع، من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، أما بالنسبة لحدود الله في الصيام بالنسبة للزوجين فهو الامتناع عن الجماع، وعدم مباشرة النساء في الوقت المحدد للصيام، و تحريم مباشرة الزوجة عند الاعتكاف في المسجد ولو ليلا، وذلك لأن هذه المساجد يحرم فيها الجماع، وهذا من عظيم التقوى الذي يحرص المرء عليه أثناء الصيام والاعتكاف.

والمتأمل لهذه الآية الكريمة إنها جاءت بذكر ما أحل الله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ . ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ ثم جاء النهي ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾، وهذه الأوامر تتضمن الجواز، فكأن دائرة المباح الواسعة أكبر بكثير من دائرة ما حرمه الله في ليالي الصيام، وهو تحريم مباشرة النساء عند الاعتكاف في المسجد.

وقد جاءت الآية الكريمة بلفظ ﴿تِلْكَ﴾ إشارة إلى ما تقدم. ﴿حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ " والإخبار عنها بالحدود عبن أن المشار إليه هو التحديدات المشتمل عليه الكلام السابق، وهي قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ ..﴾ وقوله: ﴿إلى الليل وأنتم عاكفون﴾ من كل ما فيه تحديد يفضي تجاوزه إلى معصية، والحدود: الحواجز ونهايات الأشياء التي إذا تجاوزها المرء دخل في شيء آخر، وشبهت الأحكام بالحدود لأن تجاوزها يخرج من حل إلى منع"[2].

﴿فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ وفي هذا الختام تحذير شديد عن المقاربة، وهي مخالفة حدود الله فيما أمر به من الأحكام في الصيام، بمجاوزة الحد في الإفطار، وفي تعدي حدود الصيام،

---

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القران.(٢/ ٢١٩)(بتصرف).

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير.(٢/ ١٨٦)(بتصرف).

وإيراد هذا التحذير في ختام الأمر بجواز مباشرة النساء وجماعهن في ليالي الصيام دليل على أهمية الأسرة المسلمة، وضرورة توجيه أفرادها على رعاية حدود الله بتوقيت الصيام والإفطار والعلاقة بالزوجات، وتأكيد الآية: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ جمع الله الكريم بين الحدود والآيات، وبينهما ارتباط عظيم في بلوغ منزلة التقوى العظيمة.

قال الإمام ابن كثير-رحمه الله-: "﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ أي هذا الذي بيناه وفرضناه وحددنا من الصيام وأحكامه، وما أبحنا فيه وما حرمنا، وذكر غاياته ورخصه وعزائمه، وحدود الله التي شرعها وبينها بنفسه،﴿فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ أي لا تجاوزوها ولا تعتدوها،﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ﴾ كما بين الصيام وأحكامه وشرائعه وتفاصيله، كذلك يبين سائر الأحكام على لسان عبده ورسوله محمد ﷺ ﴿لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ أي يعرف كيف يهتدون، وكيف يطيعون"[1].

وقد يقع بعض الناس في مجاوزة الحد في المبالغة بالصيام، والرغبة في التعبد والتبتل إلى الله في هذا الشهر العظيم بهجر الزوجات والطعام والشراب، فبين الله الكريم في هذه الآية العظيمة متى تحل مباشرة الزوجات، ومتى ينهى عنها، ليرسم صورة الأسرة المسلمة الملتزمة بأحكام الله، وما يعود عليها من الآثار الطيبة بالمحافظة على تقواها، بدلا من مجاوزة الحدود ومخالفة الأمر.

فالعبادة في الشرع الحكيم إنما جاءت لتهذيب النفوس، وتلبية حاجاتها الفطرية بتوازن واعتدال، خاصة فيما يتعلق بأحكام الأسرة المسلمة، بدلا من دعوى الإجحاف والظلم بالأسرة المسلمة، وتعدي الحدود المانعة للحرام في العلاقة الزوجية الشريفة.

* * *

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم،(١/ ٥٢٠).

المبحث الثاني: رعاية حدود الله في بيان أحكام الطلاق بين الزوجين:

من الحكمة العظيمة التي شرعها الله تعالى في أحكام النكاح مشروعية الفراق والانفصال بين الزوجين، وذلك عندما يتعذر السكن بينهما لأي سبب من الأسباب المختلفة. ففي القرآن الكريم سورة كاملة باسم سورة الطلاق لبيان عظم هذا الحكم وحكمته في بناء المجتمع المسلم.

"فالطلاق فيه حفظ لحقوق الإنسان الزوج والزوجة. ولذلك فكل القوانين المتمدنة المعاصرة قالت بالطلاق. واخذت به رغما ما جاء في بعض الديانات التي زعمت أن الزواج عقد ربط في السماء، فلا يحل له إلا في السماء، ومع الأخذ بهذا الحكم الشرعي فقد ضبطه الإسلام. ولا تنسحب بعض أخطاء التطبيق لدى بعض المسلمين على النظام الإسلامي وقواعده وأحكامه"[1].

وجاء في ميثاق الأسرة والطفل الذي أعده مجموعة من الباحثين والعلماء في العالم الإسلامي في الباب الثالث بين الزوجين في الفصل السابع في الفرقة، مادة ٨٥. تضييق أسباب الطلاق بقولهم: "وتعمل الشريعة الإسلامية على تضييق سبل إيقاع الطلاق، وتعقيد إجراءاته وتعددها، وتحرص على استدامة الزواج، وتجنب استحكام الخلاف بين الزوجين. وأوردت لتحقيق هذا الهدف آليات ووسائل متعددة مبسوطة في الأحكام الشرعية"[2].

وجاء في سورة البقرة الكيفية المنظمة لرعاية حدود الله في أحكام الطلاق بأسلوب بياني باهر.

فجاء النص على رعاية حدود الله في أحكام الطلاق من خلال ما يلي:

- تحديد عدد مرات الطلاق:

قال تعالى: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

---

(١) الوزان، (أ.د) عدنان بن محمد. موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام. (د/ ٥٠٣) (بتصرف).

(٢) العسال، وآخرون. ميثاق الأسرة في الإسلام. ص ٩٥.

قال ابن زيد: "كان الطلاق قبل أن يجعل الله الطلاق ثلاثا ليس له أمد، يطلق الرجل امرأته مائة، ثم إن أراد أن يراجعها قبل أن تحل كان ذلك له، وطلق رجل امرأته حتى إذا كادت أن تحل ارتجعها، ثم استأنف بها طلاقا بعد ذلك ليضارها بتركها، حتى إذا كان قبل انقضاء عدتها راجعها، وصنع ذلك مرارا، فلما علم الله ذلك منه، جعل الطلاق ثلاثا مرتين، ثم بعد المرتين إمساك بمعروف، أو تسريح بإحسان"[1].

فالحرية التي أراد الإسلام أن تشيع في المجتمع المسلم هي الحرية المنضبطة بالاحترام والتقدير بين أطراف المجتمع، فبعض الأزواج لا يمكن استمرار الحياة الزوجية بينهم، لذا جعل الله الطلاق علاجا شافيا ودواء ناجعا، فالحكمة من تعداد مرات الطلاق؛ بسبب أن الطلقة الأولى هي جرعة مبدئية لقياس مدى القدرة على الفراق، ففيها تجربة عظيمة للانفصال بين الزوجين، فإن أراد أن يراجعها في العدة فله ذلك، فإن لم تنفع الطلقة الأولى في علاج المشكلات الزوجية فله تطليقة ثانية، ولها من الأحكام مثل الأولى، فإن عادت الحياة إلى الوئام والاستقرار، وإلا فالتطليقة الثالثة علاج حاسم كالعملية الجراحية لاستئصال الداء، لكن منضبطة بقيد عظيم وهو﴿ فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾.

- **تشريع الخلع للمرأة:**

الخلع لغة: النزع، يقال: خلع ثوبه ونعله، ومنه: خالعت المرأة زوجها مخالعة إذا افتدت منه بمال[2].

والخلع في الاصطلاح: "إزالة ملك النكاح بمال تدفعه الزوجة لزوجها بألفاظ مخصوصة"[3].

والخلع جائز في الإسلام بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ ۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

فقد راعى الإسلام حال الزوجين وخطرات قلوبهما، فشرع للرجل حق الطلاق، وشرع للمرأة حق الخلع، وذلك حفاظا على بناء العلاقات الأسرية في المجتمع، "فالزواج

---

(١) تفسير الطبري، (٢/٥٤٨).

(٢) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (٢/٢٠٩).

(٣) زيدان، (د) عبدالكريم، المفصل في أحكام المرأة، (٨/١١٥).

والطلاق في الإسلام إنصاف للمرأة ولمصلحتها وحقوقها الشخصية، وتحقيق إنسانيتها وفطرتها، وتقرير لكرامتها على مستوى واحد مع الرجل، إذ هما مخلوقان من نفس واحدة تطلب الخير وتكره الشر، وتلتمس السعادة والهناء في الزواج والطلاق"[1].

ومن المعلوم أن المرأة تغلب جانب العاطفة، وتوظفها في شؤونها الأسرية، فجعل جانبا وقائيا لعلاج المشكلات الزوجية، فإن لم تنفع الحلول المعنوية والوعظ والصلح، يتجه الزوجان إلى أحد أمرين: أما الطلاق أو الخلع.

فالخلع: هو بذل المرأة العوض عن طلاقها، قال الإمام القرطبي: " المختلعة هي التي تختلع من كل مالها، والمفتدية: أن تفتدي ببعضه، و المبارأة: هي التي بارأت زوجها من قبل أن يدخل بها، فتقول: أبرأتك فبارأني، والمصالحة مثل المبارأة"[2].

قال تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

وروى ابن عباس رضي الله عنهما قال: إن امرأة ثابت بن قيس رضي الله عنهما أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله ثابت بن قيس ما أعتب عليه في مال و لا دين، ولكني أكره الكفر في الإسلام، فقال الرسول ﷺ: أتردين عليه حديقته؟ قالت: نعم، فقال الرسول ﷺ: أقبل الحديقة، وطلقها تطليقة))[3].

"فهذه النصوص توضح أن الخلع جعل للمرأة إذا كرهت الرجل، كما جعل له الطلاق إذا كرهها، و محل ذلك أن يكون البغض من جانب الزوجة أو من جهتهما معا، فإن كان من الزوج وحده فلا يجوز له أن يأخذ من زوجته عوضا مقابل طلاقها، ولو كان قليلا، لأنه هو الذي يريد المفارقة، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: ٢٠-٢١].

فقد نهى الله سبحانه وتعالى عن أخذ شيء من الزوجة وعده بهتانا وإثما، والأصل في النهي أنه يقتضي التحريم، ما لم يصرفه صارف، فيكون في هذه الحالة محرما.

---

(١) الوزان، موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام، (د ٣٥١/).

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٣ / ١٣٩).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب (الخلع وكيف الطلاق فيه؟)، ح(٥٢٧٣).

﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ " فبين الله تعالى في هذه الآية أن من جملة الإحسان أنه إذا طلقها لا يأخذ منها شيئا، من الذي أعطاها من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها، فلا يجوز أن يأخذ منها شيئا، ويدخل في هذا النهي أن يضيق عليها ليلجئها إلى الافتداء كما قال في سورة النساء: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [النساء:١٩]" [١].

و يدل الخطاب في الآية على تحريم الأخذ إذا كانت الكراهية من الزوج، قال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ ﴾ [البقرة:٢٣١]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ ﴾ [النساء: ١٩].

فالعضل في أصله: المنع والحبس [٢]، وعضل الزوجة له عدة معان بحسب من يقوم به فمنه:

عضل الزوج: وهو الإضرار بها والتضييق عليها، أو منعها حقوقها من النفقة ونحو ذلك، لتفتدي نفسها منه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ﴾ [النساء:١٩].

عضل الولي: هو منعها من النكاح إذا خطبها كفء، أو منعها من مراجعة زوجها بعد طلاقها منه، وهذا العضل يمنع ولاية الولي إذا استمر على رأيه، قال تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة:٢٣٢] [٣].

"ومع اتفاق الفقهاء على حرمة العضل من الزوج لزوجته، إلا أنهم اختلفوا في صحة الخلع، وإلزام الزوجة بدفعه، فذهب الحنفية إلى صحة الخلع، ووجوب أن تدفع الزوجة ما اتفق عليها من عوض مع زوجها، وعند دفعها تثبت ملكيته له، على أن يكون معلوما أن طريق الحصول عليه، هو طريق خبيث.

---

(١) الرازي، التفسير الكبير،(٦/ ٨٥)(بتصرف).

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة(عضل)،(٦/ ٢٥٩).

(٣) انظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، (٧/ ٢٤)، وزيدان، (د) عبدالكريم، المفصل في أحكام المرأة، (٨/ ١١٦).

وذهبت الحنابلة والظاهرية: إلى بطلان الخلع أو الطلاق، والعوض مردود، ويمنع الزوج من ظلمها فقط.

بينما ذهب المالكية والشافعية: إلى نفاذ الطلاق، وعدم نفاذ الخلع، فإذا طلبت إسقاط الفدية عنها بعد الخلع للإضرار بها سقط عنها.

والرأي الأخير هو الأولى بالاتباع، لأن العمل بغير ذلك يفسح المجال لإكراه الزوجة، واستخدام العنف ضدها لحملها على بذل المال في سبيل طلاقها، ولا سبيل لمنعه من ظلمها إلا بإيقاع الطلاق دون مقابل"[1].

وهذا الأصل في مسألة الخلع بالنسبة للمرأة، حتى لا تضيع حدود الله المرعية." فإذا أبغضت المرأة زوجها وأصابها النفور منه دون سبب من جانبه يتوافر به موجب الطلاق للضرر، ولم تطق صبرا على الإقامة معه، كان لها الحق في طلب الطلاق مقابل التنازل عن حقوقها المالية المترتبة على الطلاق، وأن ترد إليه ما قدمه لها من مهر وهدايا"[2].

وهذا الحكم الشرعي الخلع يبين تكريم الإسلام للمرأة المسلمة، وتحقيق حاجاتها الفطرية ورعاية مشاعرها الكريمة بشرط العدل والموضوعية، بحيث لا تكون المرأة ميالة لعاطفتها وسماعة لمن حولها من الوشايات والإشاعات والمظاهر الكاذبة، فتخلع نفسها من زوجها دون سبب أو بدون وجه حق.

يقول أحد الباحثين: "ومن الضروري التنبيه هنا إلى مسألة مهمة تتعلق بالمرأة وهي: إنه إذا تم الحكم على الزوجة بالعودة إلى بيت الزوجية، فإن هذا الحكم لا يذيل بالصيغة التنفيذية، ولا يجري تنفيذه جبراً عليها، بمعنى أنه لا يتم اقتيادها بواسطة الشرطة من بيت أهلها إلى بيت زوجها، إنما تُفهم عند الحكم بسقوط حقوقها الزوجية من نفقة وكسوة وسكنى وقَسْمٍ، إن هي رفضت العودة، لأنها تكون حينئذ ناشزاً، ويُدوَّن ذلك في الضبط والصك. علماً بأن هذا الحكم يصدر إذا لم تطلب المرأة الطلاق، فإن طَلَبَتْهُ فإنها تعامل بموجب قرار هيئة كبار العلماء الصادر برقم ٢٦ في ١٣٩٤/٨/٢١هـ المعمَّم من معالي وزير العدل برقم ٤٥/١٢/ت في ١٣٩٤/٣/٢٢هـ المبني على كتاب المقام السامي رقم ٦٨٤٥ في ١٣٩٤/٣/١هـ. وقد تضمَّن هذا القرار عدة مراحل لنظر قضية

---

(١) صالح، (د)سعد إبراهيم، قضايا المرأة المعاصرة (رؤية شرعية ونظرة واقعية)، ص ٤٨.

(٢) انظر: العسال وآخرون، ميثاق الأسرة في الإسلام، مادة ٨٩، ص٦٠.

النشوز والخلع، آخرها: أن ينظر القاضي في أمر الزوجين، ويفسخ النكاح، حسبما يراه شرعاً بعوضٍ أو بغير عوض، ومن كل هذا يتضح اهتمام الشريعة الإسلامية بحقوق الإنسان بصفة عامة، وحقوق المرأة بصفة خاصة، وإنها قد سبقت القوانين الوضعية في ذلك"[١].

فمن أجل رعاية الإسلام لحقوق الزوجين شرع أنواع الفراق بين الزوجين كالطلاق والخلع والإيلاء واللعان وغير ذلك، لتحقيق الحق في إنسانية كل من الزوجين وحاجتهما إلى سكن روحي ونفسي من عند أنفسهم، ولرعاية بناء الأسرة وما ينتج عنهما من ذرية تتعثر فيها الحياة الزوجية فتنتهي.

"والناظر في مؤلفات بعض المستشرقين وما كتبوا فيها، فقد ألصقوا بالإسلام النقائص، وطمسوا الحقائق الناصعة، وكان نظام الأسرة في الإسلام أحد مواضع الهجوم، فقد نعوا على المسلمين إباحة الإسلام تعدد الزوجات، ونعوا عليهم إباحة الطلاق في الإسلام، وقد سايرهم بعض من المسلمين الذين استهوتهم أنماط الحضارة الغربية، فأغمضوا عيونهم عما تشقى به المجتمعات الغربية من مفاسد ناجمة عن التعسف أو التفريط في العلاقات الأسرية، الأمر الذي دفع بعض الدول الغربية وفي مقدمتها إيطاليا- بلد الفاتيكان- إلى إباحة الطلاق، وإن كان بشروط متشددة"[٢].

وكما هو معلوم من الدين بالضرورة إذا كان الرجل يجب عليه متعة الطلاق إذا أراد تطليق زوجته والنفقة عليها أثناء العدة إذا كان الطلاق رجعيا، قال تعالى: ﴿ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة:٢٤١]، وكان من ذلك الباب في المقابل: العوض الذي تدفعه المرأة إذا أرادت الخلع كما في النصوص الصريحة بذلك[٣]، قال تعالى: ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ ﴾، واختلف العلماء في مقدار العوض في الفدية، فانقسموا إلى قولين:

---

(١) الماجد، (د)فؤاد بن محمد، تنفيذ الأحكام في نظام المرافعات،ص٦، من بحوث الندوة العدلية الثانية بالمنطقة الشرقية في الفترة من ١٩-٢٠/١١/١٤٢٦هـ.

(٢) صالح، قضايا المرأة المعاصرة(رؤية شرعية ونظرة واقعية)،ص١٠.

(٣) انظر: العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري،(٩/٣٩٥-٣٩٦).

القول الأول: مباح للزوج أن يأخذ من المرأة في الفدية جميع ما تملكه، وقضى بذلك عمر ابن الخطاب، وهو قول ابن عمر و النخعي وابن عباس ومجاهد ومالك والشافعي وغيرهم.

القول الثاني: لا يجوز له أن يزيد على المهر الذي أعطاها، وهو قول أحمد و طاوس، والزهري وعطاء وغيرهم.

وقال ابن المسيب: لا أرى أن يأخذ كل مالها، ولكن ليدع شيئا[1].

فحدود الله التي يجب على الزوجين رعايتها والالتزام بما فيها؛ لما تتضمنه من الانقياد والامتثال لأمر الله ورسوله، ورعاية ما بين الزوجين من دفع الحقوق المالية المترتبة على الطلاق أو الخلع، كاقتسام البيت أو دفع نفقة حضانة الأطفال أو غير ذلك، فهذه من الأمور المهمة التي ترجع إلى فقه القاضي، لذا جاء عند بعض المفسرين إن الخطاب في الآية: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة:٢٢٩] للأئمة والحكام، لأنهم هم الذين يأمرون بالأخذ والإيتاء عند الترافع إليهم[2].

٣- رعاية العدة للمرأة المطلقة:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمْۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥۚ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق:١].

فقد أراد الإسلام بحكمته من بيان حدود الله في تشريع الطلاق وتقييده بقيود كثيرة، حتى لا يكون محلا لنوازع الغضب أو نزوات العاطفة، بل هي الرغبة في تضييق الطلاق، وعدم اللجوء إليه إلا إذا دعت الحاجة الماسة لذلك، ومن هذه القيود رعاية حدود الله التي شرعها في العدة للمرأة المطلقة التي اتفق العلماء سلفا وخلفا عليها وهي[3]:

---

(١) انظر: ابن عطية. المحرر الوجيز.(١/٦٤د-٦٥د).

(٢) انظر: الرازي. التفسير الكبير.(٦/٨٦).

ملحوظة: يطالب كثير من أفراد المجتمع لحماية حدود الله من الإهمال والتضييع بين الزوجين، وما يترتب على حقوقهما من العلاقات الأسرية وحقوق الأبناء وغير ذلك، بضرورة صيانة حقوق المطلقات والمختلعات من الهضم والظلم الذي يقع عليهن بسبب غياب التشريعات القانونية والإجراءات الإدارية المنظمة لآثار ما بعد الفراق انظر: الدليجان(د).هدى بنت دليجان، بحث ((معوقات وصول المرأة إلى القضاء في المملكة العربية السعودية)) (الأسباب- العلاج)، دراسة ميدانية على النساء المراجعات في محكمة الدمام الكبرى١٤٢٧-١٤٢٨هـ -بحث غير منشور-ص ٤٩ وما بعدها.

(٣) تناول بعض المفسرين مسائل الطلاق والزواج بشيء من الاختصار، وقد فصل كثير من العلماء في هذه الشروط والضوابط في الطلاق بين الزوجين، ونظرا لأهميتها وكثرة المناقشة في مسألة الطلاق في الإسلام فلتراجع فيما يلي: الموسوعة الفقهية الكويتية.(٢٩/١٨-٣٣-٥٨)، وزيدان، المفصل في أحكام المرأة.(٧/٣٤٨-٣٤٩) ففيها تفصيل جيد وغيرها من الكتب.

- وقت الطلاق بأن يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه.
- أن تلبث المرأة في بيت زوجها أثناء العدة.
- أن يمتلك الرجل حق الرجعة في العدة والإشهاد عليها.
- نهي الأولياء عن عضل المرأة -أي منعها بعد انقضاء العدة- من الزواج مطلقا أو الرجوع إلى زوجها.
- الأمر للزوج إذا طلق زوجته بالنفقة عليها أثناء العدة، وإذا كانت حاملا طوال عدتها حتى تضع حملها، وأن ينفق على أولاده بعد طلاق أمهم إذا كانوا في حضانتها.

فهذه القيود المهمة هي حدود الله التي يجب على الرجل العاقل المؤمن بالله ورسوله أن يتريث في النظر فيها قبل إيقاع الطلاق، ومع هذا فإن الشارع الحكيم لم يهمل جانب المرأة في الطلاق، بل جعل لها الحق في الخلع، و أن تشترط العصمة بيدها في عقد النكاح، وجاء في حديث النبي ﷺ: ((أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج))[1]، فالشروط الموثقة في عقد النكاحسواء لازمة كاستمتاع الزوج بزوجته، أو شروط نفع معينة فيجب إيفائها، ومن هذه الشروط أن تشترط جزءاً من مهرها مؤخرا عند حصول الطلاق، وأن يحافظ الزوج على حقوقها، وجعل لها الحق في أن تطلب من القاضي الطلاق من زوجها، إن كان هناك ما يدعو إلى الطلاق، وأوجب الشارع على القاضي أن يجيب المرأة إلى طلبها إذا ثبت لديه أن الحق فيما تدعيه[2].

وبذلك هذب الإسلام رغبات البشر، وحافظ على كيان الأسرة من الشقاق، ودعا إلى التروي والصلح بين الزوجين، لأنه أوفى لكرامة الأسرة وأدوم لميثاقها الغليظ، وأحمد عاقبة لهم في الدنيا والآخرة.

* * *

---

(1) أخرجه البخاري، كتاب النكاح،باب(٦)الشرط في المهر،ح(٢٥٧٢)، ومسلم،كتاب النكاح،باب(٨)الوفاء بالشروط في عقد النكاح،ح(١٤١٨).

(2) انظر: ابن قدامة، المغني،(٤٨٣/٩)، وأبو غدة،(أ.د) حسن عبدالغني وآخرون، الإسلام وبناء المجتمع، ص١٤٢.

المبحث الثالث: رعاية حدود الله في أحكام الميراث.

من أعظم الحقوق الواجبة في القرآن الكريم حق الميراث. وقد ورد في القرآن الكريم حقوق الورثة وأنصبتهم بشكل دقيق في القرآن الكريم.

قال تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [النساء:١١-١٤].

وجاءت التوصية بحدود الله في ختام آيات توزيع المواريث، وذلك لبيان عظمة هذا الحق بين أفراد الأسرة، ودوره العظيم في توطيد العلاقات الأسرية[١].

"فالورثة المنصوص عليهم في القرآن الكريم ينقسمون إلى أصحاب فروض وعصبات، وأصحاب الفروض هم المنصوص على أنصبتهم في القرآن والسنة، وهم المقدمون في الميراث، وأن من يرث تعصيبا يأتي تاليا لأصحاب الفروض بعد استيفاء حقهم، والعصبات غير محددة أنصبتهم في الميراث، وقد يكون نصيب من يرث تعصيبا أقل ممن يرث فرضا، وأحيانا يستوفي أصحاب الفروض التركة بأكملها، ولا يكون هناك شيء يتم توريثه تعصيبا، والقرآن الكريم عندما ذكر أصحاب الفروض ذكر اثنا عشر

---

(١) لم أطل في الأنصبة والفروض للورثة الذين ذكرهم القرآن الكريم فمحله في كتب الفقه، لذا اقتصرت على هدف البحث في بيان رعاية القرآن الكريم لحدود الله في أحكام الميراث بين أفراد الأسرة المسلمة، والله أعلم. انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٥/ ٤٨-٧٧).

فردا ثمانية من الإناث. وأربعة من الذكور. والنساء هن: الأم، الجدة، الزوجة، الابنة، ابنة الابن، الأخت الشقيقة، الأخت من أب، الأخت من أم، والرجال أصحاب الفروض هم: الأب، الجد، الزوج، الأخ لأم" [١].

فهذه الأحكام المبسوطة في تقسيم الميراث هي حدود الله الواجب المحافظة عليها بين الأسرة الواحدة، ليبين قيمة العدل والإحسان في بناء الأسرة المسلمة، وتحقيق كرامتها بما قسم لها من ميراث كريم.

فمن الحكم العظيمة في تقسيم الميراث في الإسلام رعايته للعدل بين أفراد الأسرة المسلمة والإحسان إلى بعضهم البعض. "فنظام الإرث في الإسلام نظام إلهي عادل، مرتبط بنظام النفقات، فالرجل مكلف بالنفقة والمهر وجميع أعباء الحياة الأسرية، فيكون نصيبه من الميراث أكثر وأكبر، والمرأة لا تكلف بالإنفاق على أحد أما أو بنتا أو أختا أو زوجة أو غير ذلك، فيكون نصيبها من الإرث أقل، وتدخره كله من غير إنفاق شيء منه إلا بحسب مزاجها ورغبتها" [٢].

"فالإسلام شرع للمرأة حق التوارث، وتملك الميراث بعد أن كانت محرومة منه في الجاهلية. وقرر الإسلام أهلية المرأة المدنية وذمتها المالية وسبق غيره من النظم " [٣].

فإذا كانت المرأة في الجاهلية لا ترث، وتورث كسقط المتاع، ومن حق الصبي الذي يرثها بيعها أو تزويجها أو الاستمتاع بها، فقد جاء الإسلام ليقرر أحقية المرأة في مال أهلها، وحق الطفل في ميراث مورثه، من خلال أنصبة معلومة وكرامة محفوظة.

وقد قامت دعاوى كثيرة لمنع تمييز الذكر عن الأنثى في الميراث، بدعوى تحقيق المساواة، جاء في المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:" لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز،كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس،أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي" [٤].

---

(١) رضوان،المرأة بين الموروث والتحديث، ص١٥٦.

(٢) الزحيلي،(أ.د)وهبة، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، ص١٣٦.

(٣) الغامدي،(د)عبداللطيف بن سعيد،حقوق الإنسان في الإسلام، ص٢٠٨ (بتصرف).

(٤) الحسين،(د)عبداللطيف بن إبراهيم،حقوق الإنسان في الإسلام، ص١٥،مذكرة غير منشورة،١٤٢٩هـ.

فتذييل القرآن الكريم لآية المواريث العظيمة بذكر وجوب رعاية حدود الله في تقسيم الميراث، وذلك لبيان الحكمة من مشروعية هذه الأنصبة العظيمة والمقادير المعلومة بين أفراد الأسرة المسلمة، لذا كانت عنايته بحق الأسرة المسلمة في الميراث بحسب قرابتها سواء كانت ولدا أم بنتا، أو أبا أم أما، أو زوجا أم زوجة، أو أخا أم أختا. "فالإسلام يراعي الجهة التي يدلي بها الحي للميت، مع مراعاة عنصر الأنوثة في الأولوية، فإن كانت جهة الإدلاء في جانب المرأة أقوى اختصت بالإرث كالشقيقة مع البنت، فإنها تسقط الإخوة للأب كما تقدم، وكبنت الابن فإنها تسقط الإخوة للأم كذلك، وإن كانت في جانب الرجل أقوى لم يسقطها، ولكن يضاعف الذكر على الأنثى، وحينئذ فقط يكون للذكر مثل حظ الأنثيين، كالابن مع البنت، والأخ من جهة الأب مع الأخت من جهته في العصبة، وكالزوجين في أهل الفروض، ووجه قوة الإدلاء في الحالتين الأوليين: أن الرجل العاصب هو المسؤول عن تكاليف الأسرة، فيعقد الأخ عن أخته، ولا تعقد هي عنه ولا عن نفسها، ويختار لها إذا خطبت، ويرعاها إذا تزوجت، وبذلك تتحقق خلافته للمتوفى في الأسرة، فيكون أولى بها، وفي الحالة الثالثة: إن الزوجة الموروثة إنما تترك من المال ما جاء به الزوج صداقا أو نحلة، أو ما تركه نفقة، أو تشهيرا. ولا يوجد في المواريث كلها مضاعفة الذكر على الأنثى إلا في هذه الحالات الثلاث الاستثنائية التي يجعل منها الطاعنون قاعدة الإرث في الإسلام جهلا أو تجاهلا. أما إذا استوى الرجل والمرأة من جهة الإدلاء فإما أن تساويه وضعا أن ترث مثله كالأبوين عند وجود الولد، وكالجدة للأب مع الجد له، والأخت للأم والأخ للأم في أصحاب الفروض وغير ذلك كثير مما أمر الله به، وجعله نصيبا معلوما" [1]

وقد جاء في الآيات الكريمة في رعاية حدود الله في الميراث التحذير من تعدي هذه الحدود بالزيادة أو النقصان بأي حال من الأحوال.

---

(١) المدغري د) عبدالكبير العلوي.المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير.ص١٥٨-١٥٩(بتصرف). ويراجع في الأنصبة والمقادير في الميراث بين الرجل والمرأة كلامن:المقدسي.ابن قدامة. موفق الدين المقدسي . المغني. (٩/ ٣١٨) . ورضوان، المرأة بين الموروث والتحديث.ص١٧٥.ففيها تفصيل جيد بالنسبة لميراث الأنثى.

قال تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [النساء:١٣-١٤].

قال الإمام الطبري: "أي هذه القسمة التي قسم الله بينكم أيها الناس عليها ربكم مواريث موتاكم، فصول فصل بها لكم بين طاعته ومعصيته، وحدود لكم تنتهون إليها فلا تعتدوها، وفصل منكم أهل طاعته من أهل معصيته فيما أمركم به من قسمة مواريث موتاكم بينكم، وفيما نهاكم عنه، فقال لفريق أهل طاعته ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ في العمل بما أمره به، والانتهاء إلى ما حده له في قسمة المواريث وغيرها، ويجتنب ما نهاه عنه في ذلك وغيره ﴿ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ أي الفلاح العظيم، ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ ﴾ أي من يتجاوز فصول طاعته التي جعلها تعالى فاصلة بينها وبين معصيته إلى ما نهاه عنه من قسمة تركات موتاهم بين ورثته، وغير ذلك من حدوده ﴿ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ أي له عذاب مذل مخز له"[1].

وحذر الرسول الكريم ﷺ من كل ما من شأنه الإضرار في الوصية بالوارثين، والتعدي على هذه الأنصبة المعلومة في المواريث من كتاب الله ﷻ، وبين ذلك بيانا شافيا، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: ((إن الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله ستين سنة، ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية، فتجب لهما النار، ثم قرأ أبو هريرة ﴿ من بعد وصية يوصي بها أودين غير مضار وصية من الله.. ﴾ إلى قوله ﴿ ذلك الفوز العظيم ﴾)) قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب[2].

وفي رواية مسند الإمام أحمد بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((إن الرجل ليعمل بعمل أهل الخير سبعين سنة، فإذا أوصى حاف في وصيته، فيختم بشر عمله، فيدخل النار، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الشر سبعين سنة، فيعدل في وصيته، فيختم له بخير عمله، فيدخل الجنة)) [3]، قال: ثم يقول أبو هريرة: اقرءوا إن شئتم ﴿ تلك

---

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (٣٦٠/٤-٣٦١)(بتصرف).

(٢) أخرجه الترمذي، كتاب الوصايا، باب(ماجاء في الضرار في الوصية)ح(٢١١٧)، وقال الألباني: ضعيف.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند،(٢٧٨/٢)، وقال محققو المسند(١٦٨/١٣): إسناده ضعيف.

حدود الله﴾إلى قوله ﴿عذاب مهين﴾. وقال الإمام ابن كثير: وهذا الحديث في مسند الإمام أحمد وسياقه أتم وأكمل"[1].

وكان من أشكال التعدي المعاصر لحدود الله في تقدير أنصبة المواريث دعوى هضم الإسلام لحق المرأة في الميراث. فقد توجهت كثير من الدعاوى المعاصرة بضرورة المساواة بين أنصبة ميراث الرجل والمرأة. و يحتجون بما جاء في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي اعتمدتها الأمم المتحدة عام(١٣٩٩هـ /١٩٧٩م) والتي انضم إليها مائة وثلاثة وثلاثون دولة إلى ما قبل مؤتمر بكين عام ١٩٩٥م.

وجاء لتأكيد على مساواة المرأة بالرجل في جميع المجالات بقوة القوانين والأنظمة والدساتير في تقرير المؤتمر العالمي لعقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلم /كوبنهاجن(١٤٠٠هـ/١٩٨٠م) التوصيات التالية.الفصل الأول/الجزء الثاني/ثالثا-ألف.الفقرة(٥٩): "ينبغي دراسة كل ما تبقى من أحكام تشريعية تمييزية في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وفي قانون العقوبات. والقانون المدني. بغية إبطال جميع القوانين والأنظمة التي تميز ضد المرأة. فيما يتصل بالحقوق الجنسية والإرث و حيازة الأملاك والتحكم فيها..إلخ" [2].

وجاء في تقرير المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة /بكين(١٩٩٥م).الفصل الرابع/لام. الفقرة(٢٧٤/د) ما نصه: "إزالة ما تواجهه الطفلة من غبن وعقبات فيما يتعلق بالإرث. حتى يتمتع كل الأولاد بحقوقهم دون تمييز"[3].

فالقرآن الكريم بين في هذه الآيات المكانة الكريمة لأحكام المواريث من الشريعة الإسلامية. ووجوب رعاية حدود الله في تسليم الأنصبة كما هو مقرر في القرآن الكريم. دون تمييز جنس على جنس كما يزعمون. أما هذه الدعاوي والاتفاقيات فهي ناجعة لتحقيق مطالب المرأة الغربية المظلومة. التي تعاني منها المرأة قديما وحديثا أنه لا قيمة لها ولا ميراث.. أما المرأة المسلمة فقد جعل الإسلام الميراث حقا لها. وذلك للقضاء على جميع النظريات والأنظمة الخاطئة التي تحرم المرأة حقها من الميراث العادل.

---

(١) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم.(٢/٢٣٣).

(٢) نقلا عن : العبدالكريم.(د)فؤاد بن عبدالكريم.العدوان على المرأة. في المؤتمرات الدولية.ص٢٣٥.

(٣) نقلا عن : العبدالكريم.(د)فؤاد بن عبدالكريم.العدوان على المرأة. في المؤتمرات الدولية.ص٢٤٢.

وقد رتب القرآن الكريم على هذه الرعاية لحدود الله الجزاء الحسن لمن أطاع الله ورسوله، والعذاب الأليم لمن عصى الله ورسوله وتعدى حدوده، قال تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [النساء:١٣-١٤].

قال الإمام ابن كثير رحمه الله في تفسيره: " أي هذه الفرائض والمقادير التي جعلها الله للورثة بحسب قربهم من الميت، واحتياجهم إليه،وفقدهم له عند عدمه، هي حدود الله فلا تعتدوها ولا تجاوزوها، ولهذا قال﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ أي فيها، فلم يزد بعض الورثة، ولم ينقص بعضا بحيلة ولا وسيبل تركهم على حكم الله وفريضته وقسمته، ﴿يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ أي: لكونه غير ما حكم الله به وضاد الله في حكمه، وهذا إنما يصدر عن عدم الرضا بما قسم الله وحكم به، ولهذا يجازيه بالإهانة في العذاب الأليم المقيم"(١).

فتأكيد هذه الآيات الكريمة في ختامها بوجوب طاعة الله ورسوله والوقوف عند حدود الله، والنهي عن مجاوزتها بأي حال من الأحوال سواء بالأقوال أم الأفعال لهو دلالة عظيمة على حكمة الإسلام العظيمة في رعايته لشؤون الأسرة المسلمة في حياتهم ومماتهم، ورعايته لكل فرد له حق في هذا الميراث العظيم سواء قل أم كثر.

* * *

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم،(٢/٢٣٢).

المبحث الرابع: رعاية حدود الله في أحكام الظهار:

جاءت أحكام الظهار في سورة المجادلة، والتي تبين مكانة المرأة المسلمة، والأهمية البالغة للمرأة في الأسرة المسلمة، وما يترتب على العلاقة بين الزوجين من الأحكام والتشريعات الربانية الكاملة، التي تبني أسرة صالحة لتكون لبنة في بناء المجتمع المسلم. قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ ۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ ۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المجادلة:١-٤].

وفي سبب نزول هذه الآيات الكريمة جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت: "الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات، لقد جاءت المجادلة إلى النبي ﷺ تكلمه وأنا في ناحية البيت، ما أسمع ما تقول، فأنزل الله ﷻ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ الآية"[1].

فالمراد من قول عائشة رضي الله عنها ((المجادلة)) هي تلك المرأة التي وقع عليها قول زوجها لها: أنت علي كظهر أمي، فظاهر منها، فعن خويلة بنت مالك بن ثعلبة قالت: ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت، فجئت رسول الله ﷺ أشكو إليه، ورسول الله ﷺ يجادلني فيه ويقول: ((اتقي الله فإنه ابن عمك. فما برحت حتى نزل القرآن، ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة:١]، إلى الفرض، فقال: "يعتق رقبة" قالت: لا يجد، قال: فيصوم شهرين متتابعين، قالت: يا رسول الله! إنه شيخ كبير ما به من صيام. قال: فليطعم ستين مسكينا، قالت: ما عنده من شيء يتصدق به، قالت: فأتي ساعتئذ بعرق من تمر، قلت: يا رسول الله، فإني أعينه بعرق آخر، قال: قد أحسنت، اذهبي، فأطعمي بها عنه ستين مسكينا، قال: وارجعي إلى ابن عمك))[2].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، ح(٧٣٨٥) معلقا.

(٢) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الطلاق، باب (١٦) في الظهار، ح(٢٢١٤).

قال الإمام ابن كثير في هذه الرواية: " رواه أبود داود في كتاب الطلاق من سننه من طريقين، عن محمد بن إسحاق بن يسار، به، وعنده: خولة بنت ثعلبة، ويقال فيها: خولة بنت مالك بن ثعلبة، وقد تصغر، فيقال: خويلة، ولا منافاة بين هذه الأقوال، فالأمر فيها قريب، والله اعلم، وهذا هو الصحيح في سبب نزول صدر هذه السورة"[1].

وفي هذه الآيات تتضح رسالة الإسلام في المحافظة على قوة العلاقة الزوجية، وحمايتها من كل ما قد يصيبها بخلل أو اضطراب أو انفصال وعلاجه بالأسلوب المناسب.

فقد جاء الإسلام بتشريعاته وفضائله وآدابه، فنقض كثيرا من الأقوال والأفعال الجاهلية، وبنى أساسا قويا من الطاعة والامتثال لأمر الله ورسوله، ليعالج بذلك النفوس التي اعتادت على تلك الأفعال والأقوال في الجاهلية، وجعل العلاج المناسب للداء، ليجتث هذه الأدواء من النفوس بسلاسة وأمان. فالظهار هو: " أن يقول الرجل لزوجه: أنت علي كظهر أمي. وكان هذا قولا يقولونه في الجاهلية، يريدون به تأبيد تحريم نكاحها، وبت عصمته، وهو مشتق من الظهر، ضد البطن، ويريد بذلك أنه حرمها على نفسه، كما أن أمه حرام عليه، وقال المفسرون وأهل اللغة: كان الظهار طلاقا في الجاهلية، يقتضي تأبيد التحريم"[2].

قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ ﴾ فالقرآن الكريم يراعي حال تلك العلاقة الزوجية، ويحميها من البت والانفصال دون سبب سائغ أو قول لائق، فإذا أراد الرجل طلاق امرأته، فقد أباح له الطلاق بحدود وقيود، أما إذا أراد الظهار، فهذا الفعل المنكر والزور من القول لايحل له بحال من الأحوال، بل يتلبس بمعصية وكذب.

أما إذا أراد ذلك الرجل الذي وقع في الظهار أن يتوب من ذلك القول ويراجع زوجته، قال تعالى مؤيدا للمراجعة الكريمة ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴾ [المجادلة:٢]، فعفوه جل جلاله وكرمه وغفرانه لعبده ذلك الذنب العظيم بأن جعل لذلك فسحة من المراجعة، لكن بحد شديد وهي الكفارة الغليظة[3].

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٨/ ٣٦).

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢٨/ ١٠-١١) (بتصرف).

(٣) للتفصيل في مسألة الكفارة ومناقشة اختلاف العلماء فيها، انظر: الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (٤/ ٢٥٣-٢٨٠) فقد أجاد- رحمه الله- في مناقشة أقوال العلماء وإيضاح مسائل الظهار، فليراجع، والله أعلم.

"فقد اختلف السلف والأئمة في المراد بقوله: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا﴾ فقال بعض الناس: العود هو أن يعود إلى الظهار فيكرره، وهذا القول باطل، وهو اختيار ابن حزم وغيره، وقال الإمام الشافعي: وهو أن يمسكها بعد الظهار زمانا يمكنه أن يطلق فيه، فلا يطلق، وقال الإمام أحمد بن حنبل: هو أن يعود على الجماع، أو يعزم عليه، فلا يحل له حتى يكفر بهذه الكفارة، وقد حكى عن مالك: إنه العزم على الجماع والإمساك، وعن سعيد بن جبير قال: يعني يريدون أن يعودوا في الجماع الذي حرموه على أنفسهم، وقال الحسن البصري: يعني الغشيان في الفرج، وكان لا يرى بأسا أن يغشى فيما دون الفرج قبل أن يكفر، وقال الزهري: ليس له أن يقبلها ولا يمسها حتى يكفر"[1].

فهذه الأقوال المختارة من أئمة العلم دلالة على حرمة جماع الرجل زوجته قبل أن يكفر من قوله في الظهار، وذلك لكي يكون ذلك رادعا له، وحتى لا يعود لذلك القول مرة أخرى، لأنها من أقوال الجاهلية، وفيها من الإجحاف بحق الزوجة الكريمة، بل والاستخفاف بمقام الأم العظيم، وإيراد ذلك القول الشنيع في حق الأم أو الأخت أو محارمه لما فيه من التخييل لموضع ظهر الأم في غير ما يليق بمكانة الأمومة السامية، من أجل هذه الأسباب جاءت الكفارة متتابعة و غليظة.

قال تعالى: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المجادلة:٣-٤].

فقيد الكفارة وهو: ﴿من قبل أن يتماسا﴾ دلالة على حماية الشرع الحكيم لهذه العلاقة الزوجية أن تكون كلأ مباحا ترتع فيه الأهواء والأدران من الأفعال والزور من الأقوال، فدمان هذه العلاقة بعد الظهار من وقوع العلاقة الزوجية حتى تسلك الكفارة تأديبا لذلك الزوج المستهتر حتى يعود إلى رشده وعقله." فالظهار محرم لأن الله سماه منكرا من القول وزورا، ونبه الله تعالى على الحكمة من هذا الحكم، لأن الله تعالى قال فيهم ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾، وكذلك أنه يكره للرجل أن ينادي زوجته، ويدعوها باسم محارمه، كقوله (يا أمي) و(يا أختي) ونحو ذلك، لأنه يشبه المحرم"[2].

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم.(٨/ ٤٠)(بتصرف)، وانظر: الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم، لباب التاويل في معاني التنزيل(تفسير الخازن).(٤/ ٢٥٨-٢٥٩).

(٢) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان،ص٧٨٤(بتصرف).

فقال تعالى في الحكمة من ذلك التقييد الثقيل ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ في الكفارة الغليظة للظهار ﴿ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ "فأفاد أن كلا من تحرير رقبة، وصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكينا، مشتمل على كلتا العلتين وهما الموعظة والإيمان بالله ورسوله، والإشارة في ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ إلى ما أشير إليه ﴿بذلك﴾، وجيء له باسم الإشارة والتأنيث نظرا للإخبار عنه بلفظ حدود، إذ هو جمع يجوز تأنيث إشارته كما يجوز تأنيث ضميره، ومثله قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ في سورة البقرة"[1].

فالظهار عادة جاهلية أبطلها الإسلام بتشديد الكفارة فيها رعاية لحمى العلاقة الزوجية وميثاقها الغليظ من أن تشوبه شائبة من العادات الجاهلية الباطلة، فجعل في الكفارة تحرير رقبة من قبل أن يتماسا، أي على الرجل الذي يقع في هذا المنكر من القول والزور، أن يحرر رقبة قبل أن يطأ زوجته، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا. وهذا فيه تأكيد على حرمة هذا الفعل الشنيع في قول الرجل لزوجته: ﴿أنت علي كظهر أمي﴾، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا من قبل أن يقع على زوجته، وفي إنزال العقوبة على الرجل دون المرأة لأنه المسؤول والراعي على زوجته، قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾، فالواجب عليه المحافظة على زوجته وكرامتها، وأن يراعي مكانتها منه، وأن يعاشرها بالمعروف، فإذا وقع منه ذلك الفعل الشنيع فعليه الكفارة الغليظة، حتى يرتدع عن ذلك القول من كان مؤمنا بالله ورسوله، فيراعي حدود الله في هذه العلاقة الكريمة، فلا يتلفظ إلا بما هو حق، ويدع عنه أدران الجاهلية ونزوات الغضب الشيطانية التي تؤول إلى العنف في الألفاظ والأفعال كالضرب والشتم والتحقير والإهانة أو ما شابه ذلك[2].

فحدود الله هي تلك الكفارة التي يأتي بها الرجل عند توبته من الظهار "فكفارة الظهار إيمان بالله سبحانه وتعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ أي لتكونوا مطيعين لله سبحانه، واقفين عند حدود الكفارة، لا تتعدوها، فسمى التكفير طاعة، ومراعاة الحد

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢٨/ ٢٢).

(٢) انظر: أبو سليمان، (د) عبدالحميد، الضرب وسيلة لحل الخلافات الزوجية، ص٢١.

إيمانا، وتلك حدود الله بين طاعته ومعصيته، فمعصيته: الظهار، وطاعته: الكفارة، ولمن لم يصدق بأحكام الله تعالى عذاب جهنم"[1].

﴿وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فالعذاب الأليم لمن تعدى حدود الله ورسوله، وعصى ما أمر به من الطاعة والامتثال في رعاية حدود الله في هذا الميثاق الغليظ الذي رضيه الله بين الزوجين في الإسلام.

* * *

---

(١) الزحيلي، (أ.د) وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ٢٨/ ٢٤ (بتصرف).

الخاتمة:

بعد أن من الله تعالى علي في الكتابة في هذا البحث، ودراسة ما جاء في كتاب الله ﷻ من الحدود العظيمة المتعلقة بالأسرة المسلمة، أحببت أن اختم هذا البحث بعدة نتائج منها:

١- مكانة الأسرة في القرآن الكريم، وعناية الشرع الحكيم بكل حكم يؤدي إلى توثيق العلاقة الأسرية وتوفير الكرامة لها والعناية بأفرادها.

٢- أهمية الأسس التي تقوم عليها الأسرة المسلمة، وضرورة العناية بها من أي انحراف عن الوجه الذي ارتضاه الله لها في كتابه الكريم.

٣- أهمية دراسة سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو القدوة الحسنة والمثال الحي للزوج الصالح والأب الحنون، و الإنموذج الرائع في حسن عشرته لأسرته.

٤- تدبر الآثار الجميلة لرعاية حدود الله في أحكام الصيام بين الزوجين، فيشعر الزوجين أثناء صيامهما بعظم هذه العلاقة الحميمية، فتؤول بهما تلك العبادة العظيمة وما فيها من روحانية وتقوى إلى زيادة في السكن والمودة بين الزوجين.

٥- أهمية معرفة حدود الله عند إرادة الطلاق بين الزوجين، والمنع من كل ما يناقض الامتثال لأحكام الله وحدوده في الطلاق، ليكون الطلاق علاجا ناجعا لانفصال الزوجين عن بعضهما في صورة جميلة ومناسبة لحكمة الإسلام العظيمة من تشريع الطلاق.

٦- رعاية الإسلام للمرأة عند رغبتها في الانفصال عن زوجها بتشريع الخلع كحد من حدود الله، التي يجب رعايتها وصيانتها من العبث والاضطراب بين الزوجين، ودفع ما قدمه لها الرجل إرضاء لخاطره من ذلك الفراق العظيم.

٧- وجوب العمل بحدود الله فيما قدره من المواريث في الأسرة المسلمة والامتثال لأمر الله وطاعة رسوله، فالالتزام بما جاء في القرآن الكريم من حدود المواريث من الفوز العظيم، و منجاة من العذاب المهين.

٨- ضرورة الرد على الدعاوى والاتفاقيات التي تهاجم أحكام الإسلام فيما يتعلق بالأسرة المسلمة، والعمل بجد واجتهاد على بيان الصورة الصحيحة والمثلى للتشريعات الإسلامية المتعلقة بالأسرة المسلمة والحكمة منها قولا وعملا.

٩- ضرورة الابتعاد عن كل ما يشوه العلاقة الزوجية الكريمة من أقوال وأفعال جاهلية منكرة كالظهار. والتوبة منه بالإتيان بالكفارة العظيمة حفاظا على حدود الله بين الزوجين.

وفي الختام: أوصي بضرورة لفت الأنظار إلى موضوعات الأسرة في القرآن الكريم وتدبر آياتها وحقوقها ومضامين هذه الحقوق الرائعة بين أفراد الأسرة المسلمة، ودراسة منهج القرآن الكريم وأساليبه البيانية الرائعة في رعاية هذه الأسرة والمحافظة عليها، والتأكيد على تضمين المقررات الدراسية واللقاءات الثقافية مناقشة مكانة الأسرة وأحكامها في القرآن الكريم والسنة المطهرة لنبني أجيالا كريمة قادرة على القيام بحدود الله، وصيانتها في مقام الأسرة العظيم من المخاطر المدقة بها من الأفكار والقوانين والمواثيق المخالفة في هذا العصر.

والحمد لله رب العالمين.. والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين..

* * *

قائمة بأهم المراجع:

- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي (معالم التنزيل)، حققه: محمد عبدالله النمر،عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، الطبعة الرابعة-الرياض: دار طيبة،١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

-الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين،تحقيق: أبو عبدالله عبد السلام بن محمد بن عمر علوش، الطبعة الأولى – دار المعرفة: بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

- الخازن، علاء الدين علي بن محمد، تفسير الخازن ((لباب التأويل في معاني التنزيل))، ضبطه وصححه:عبدالسلام محمد شاهين،الطبعة الأولى،دار الكتب العلمية:بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، التفسير الكبير،الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية: بيروت،١٤١١هـ/١٩٩٠م.

- رضوان،(أ.د)زينب، المرأة بين الموروث والتحديث،الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة،٢٠٠٤م.

- الزحيلي، (أ.د) وهبة، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر،الطبعةالأولى، دارالفكر: دمشق، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

- زيدان،(د) عبد الكريم بن محمد، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، الطبعة الأولى،مؤسسة الرسالة:بيروت،١٤١٣هـ.

- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان –الطبعة الأولى- عنيزة: مركز صالح بن صالح الثقافي، ١٤٠٧هـ.

- أبو سليمان، الدكتور عبد الحميد أحمد، ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية،الطبعة الثانية،دار الفكر:دمشق،١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، أضواء البيان في توضيح القرآن بالقرآن، وتتمته لتلميذه:عطية محمد سالم،الطبعة الأولى-دار إحياء التراث العربي: بيروت، ١٤١٧هـ /١٩٩٦م.

- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة،-الطبعة الثانية-دار الخاني: الرياض – دار الوفاء: المنصورة، ١٤١٨هـ /١٩٩٧م.

- صالح.(د) سعاد إبراهيم. قضايا المرأة المعاصرة (رؤية شرعية ونظرة واقعية. الطبعة الأولى.مكتبة مدبولي: القاهرة.٢٠٠٨م.
- الطبري.أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. ضبط وتعليق: محمود محمد شاكر- الطبعة الأولى- بيروت: دار إحياء التراث العربي.١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النجدي وابنه. مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية الحراني. مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة. ١٤٠٤هـ.
- العبد الحريد.(د)فؤاد بن عبد الكريم.العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية.الطبعة الأولى.مجلة البيان.١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- العسال (أ.د أحمد. ومجموعة من الباحثين. ميثاق الأسرة في الإسلام. (اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل)الطبعة الأولى.دار الرواد: الرياض.١٤٣٠هـ.
- العسقلاني. أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري. تصحيح وتحقيق: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز. طبعة: دار الفكر.
- ابن عطية. أبو محمد عبد الحق الأندلسي.المحرر الوجيز. تحقيق: مجموعة من المحققين. الطبعة الأولى. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.-بدون تاريخ النشر.
- الغامدي. (د)عبد اللطيف بن سعيد.حقوق الإنسان في الإسلام. الطبعة الأولى. أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية:الرياض.١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- ابن قدامة. موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي. المغني.تحقيق: الدكتور:عبد الله بن عبد المحسن التركي.و الدكتور:عبد الفتاح محمد الحلو. الطبعة الخامسة. دار عالم الكتب: الرياض. ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- القرطبي. أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن.تحقيق: عبد الرزاق المهدي. الطبعة الأولى.بيروت:دار الكتاب العربي.١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- بدائع التفسير الجامع لتفسير ابن قيم الجوزية. جمعه ودرس أحاديثه: يسري السيد محمد - الطبعة الاولى- الدمام: دار ابن الجوزي. ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- ابن كثير. أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. ١٣٨٨هـ.
- المجذوب محمد. تأملات في المرأة والمجتمع.الطبعة الرابعة.مؤسسة الرسالة: بيروت.١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

- مجموعة باحثات، المرأة في السعودية (رؤى عالمية)،الطبعة الأولى، دار غيناء للنشر:الرياض، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

- مجموعة من الباحثين، موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، إشراف:د.صالح بن عبدالله بن حميد،وعبالرحمن بن ملوح-الطبعة الثانية-دار الوسيلة: جدة، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

- محمد الطاهر بن عاشور،التحرير والتنوير، -بدون بيانات-

- محمد رشيد رضا،تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار، الطبعة الثانية، بيروت: دار المعرفة -بدون تاريخ النشر.

-المدغري،(د)عبدالكبير العلوي،المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير،الطبعة الأولى،مطبعة فضالة:المغرب، ١٩٩٩م.

- مرسي،(أ.د) محمد عبدالعليم، الإسلام ومكانة المرأة،الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان: الرياض، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

- ابن منظور، لسان العرب،تنسيق وتعليق: علي شيري -الطبعة الثانية-بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي،١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

-الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الثالثة،وزارة الأوقاف: الكويت،١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

- موسوعة الكتب الستة،إشراف: الشيخ صالح آل الشيخ -الطبعة الأولى- دارالسلام: الرياض، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري،أسباب النزول،تعليق وتخريج:مصطفى ديب البغا،الطبعة الثالثة،دار ابن كثير:بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- الوزان، (أ.د) عدنان بن محمد، موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام وسماتها في المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى،مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

المجلات والدوريات:

- مجلة البيان، السنة الرابعة والعشرون العدد،٢٦٣، رجب،١٤٣٠هـ / يوليو ٢٠٠٩،ص١٢-١٤.

* * *

VOLUME 21 - 2011

JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

KINGDOM OF SAUDI ARABIA

KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF HIGHER EDUCATION
AL-IMAM MUHAMMAD IBN SAUD
ISLAMIC UNIVERSITY

www.imamu.edu.sa
e-mail: journal@imamu.edu.sa

عمادة البحث العلمي
Deanship of Academic Research